CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

CHURCH DIVINITY SCHOOL
of the
PACIFIC
LIBRARY

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 4e trimestre 1958. — Imprimatur, nº 1964.

LA MAISON-DIEU

N° 56

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

SOMMAIRE

LA PÉNITENCE DANS LA LITURGIE

Session du C.P.L. à Vanves,
et à l'école Sainte-Geneviève de Versailles
(avril et septembre 1958)

(Suite et fin)

Liturgie et Théologie

P.-M. Gy, o. p. *Histoire liturgique du Sacrement de Pénitence* 5

I.-H. Dalmais, o. p. *Le sacrement de Pénitence chez les Orientaux* 22

Pierre Jounel. *La Pénitence quadragésimale dans le missel romain* 30

[illegible]uet, o. p. *Le Sacerdoce du Christ, la rémission des péchés, et la confession fréquente* 50

Pastorale

Henri Donze, Aumônier général de l'A. C. I. *Confession et révision de vie* (Carrefour) 71

Les célébrations de la Pénitence, suggestions et expériences présentées par Robert Meurice, f. c. 76

Idée d'une préparation collective et liturgique des adultes à la Pénitence, 78. — La « réconciliation des pénitents », 82. — Fête du sacrement de pénitence (missions du C.P.M.I.), 83. — Note de M. le Chanoine Gurgand sur

les célébrations collectives, 85. — Célébration pénitentielle au cours d'une retraite fermée (communication du R. P. Laplace, s. j.), 86. — Préparation commune à la confession pascale (communication de M. l'abbé Pernod, curé de Bagé-le-Chatel, Ain), 88. — La célébration de la pénitence au Petit-Colombes (communication du P. Louis Rétif), 90. — ... à Puteaux (communication du P. Bugaret), 92. — Conclusions de M. le Chanoine Martimort, 94. — Carrefour.

Louis Rétif, Curé du Sacré-Cœur de Colombes. *Vie sacerdotale et ministère de la Pénitence* 96

Conclusions de la session de Versailles 124

Les directives de l'Église

A.-G. Martimort. *L'Instruction de la Congrégation des Rites du 3 septembre 1958* .. 131

N. B. La traduction intégrale de l'Instruction sera publiée en volume par le C.P.L. au début de 1959, avec des annotations par M. A.-G. Martimort et le P. François Picard, directeur de « Musique et Liturgie » (éd. du Cerf).

Mgr J.-J. Wéber, Évêque de Strasbourg. *Date du baptême des enfants* .... 162 (Consultation du Saint-Office)

Bibliographie

P. Guichou : *Les Psaumes commentés par la Bible.* — M. Gasnier : *Les Psaumes, école de spiritualité*, 164. — J.-P. Bonnes : *David et les psaumes* (R. Tournay). — *Pour commenter la messe : Invitatoires*, 165 (A. Nocent). — *L'Enciclica « Musicae sacrae disciplina »*, 167 (D.O.R.). — R.-J. Hesbert : *Structures grégoriennes et chant français*, 169 (D. Delalande).

A travers les revues : *Parole et Mission*, 172.

HISTOIRE LITURGIQUE DU SACREMENT DE PÉNITENCE

PARLER de la liturgie du sacrement de pénitence, n'est-ce pas une gageure? Entre tous les sacrements, il semble échapper en quelque sorte à la liturgie. Il est célébré sous une forme toute simple, rapide, secrète. Lors de la publication du rituel romain en 1614, la commission préparatoire remarquait déjà : « Les rites et les cérémonies des sacrements se font ostensiblement et en public, tandis que ce sacrement est administré en secret; aussi ni pour le temps ni pour le lieu ni pour les autres circonstances semblables des rites déterminés n'ont-ils été institués par précepte divin ou humain[1]. » Et cependant le sacrement de pénitence est un sacrement, comporte un rite extérieur : le pardon de Dieu à l'homme passe par la parole du prêtre, par quelques prières et une certaine démarche extérieure du pénitent et du prêtre qui reçoit sa confession. Aussi y a-t-il dans le rituel romain toute une partie, l'actuel titre IV, sur le sacrement de pénitence et sa célébration. En même temps le pontifical romain conserve encore aujourd'hui de vieux rites solennels pour l'expulsion des pénitents le mercredi des Cendres et leur réconciliation par l'évêque le jeudi saint : dans ces rites de la pénitence publique nous avons, pour l'essentiel, la liturgie de la pénitence de l'Église antique. Et c'est dans le rapport entre les deux rites, la pénitence publique du pontifical et le rite sacramentel actuel du rituel, que réside toute l'histoire de la liturgie de la pénitence. Pour suivre les grandes lignes de cette histoire dans leur signification pastorale on considérera d'abord la pénitence publique antique, seule en usage jusque vers le 6e siècle,

1. *Novi Ritualis Romani rituum rationes*, ms. *Vatic. Barberini lat. 1022*, fol. 64v : *... sacramentorum ritus et ceremoniae palam et publice fiunt, hoc autem sacramentum secreto administratur; quamobrem neque in tempore, neque in loco, neque in aliis similibus circumstantiis ritus aliqui nec divino nec humano praecepto instituti sunt.*

puis le passage au cours des siècles suivants à la forme médiévale et moderne de la pénitence privée.

L'ancienne liturgie de la pénitence

La liturgie de la pénitence nous est assez bien connue au 3e siècle et surtout au 4e siècle. La majorité des fidèles n'y recourait jamais, parce qu'on faisait seulement pénitence pour les fautes graves manifestes, tandis que les fautes légères et quotidiennes étaient lavées par les multiples demandes de pardon et retours au Seigneur que doit comporter la vie chrétienne, par exemple le « pardonnez-nous nos offenses » du *Notre Père*. Cette distinction patristique entre fautes graves et fautes légères était encore en évolution; manifestement elle ne coïncide pas exactement avec notre distinction entre péché mortel et péché véniel.

Le chrétien de l'antiquité qui avait commis une faute grave devait en faire l'aveu, normalement secret, à l'évêque ou à son représentant. La parole de celui-ci, ce que saint Augustin appelle la *correptio*, portait la lumière de l'évangile sur l'action commise et exhortait le pénitent à une pleine conversion. Et même, si des chrétiens péchaient publiquement sans faire pénitence, la *correptio* devait en quelque sorte aller les chercher pour les inviter à la pénitence. Puis le pécheur avouant sa faute était mis au rang des pénitents, un temps déterminé de pénitence publique lui était fixé, à la fin duquel il serait réconcilié, en principe par l'évêque. Si l'aveu était secret, tout le reste du processus pénitentiel était public, et la pénitence que le pécheur avait à accomplir était préalable à la réconciliation, à l'absolution.

Le principe général est que la pénitence n'est accordée qu'une seule fois dans la vie.

La durée de cette pénitence a beaucoup varié suivant les régions. Il y a des pénitences qui durent toute la vie, avec cette seule limitation, prescrite par le concile de Nicée, que le pénitent pourra être réconcilié pour recevoir le Viatique. Il y a aussi, dès le 3e siècle, en Syrie, des pénitences très courtes, qui ne durent que quelques semaines.

Sauf dans le cas des mourants, les Églises d'Occident n'avaient qu'une seule célébration annuelle de réconciliation des pénitents, au moment de Pâques. Peut-être a-t-elle eu lieu primitivement dans la vigile pascale même. En tout cas nous la voyons bientôt placée le jeudi saint à Rome et à Milan, le vendredi saint en Espagne. Pour l'admission dans l'*ordo poenitentium* il n'existait pas primitivement de date fixe ni de cérémonie publique, mais le sacramentaire gélasien contient au mercredi après la

Quinquagésime un rituel sommaire pour le renvoi des pénitents. On peut se demander si le rite d'inauguration de la pénitence publique n'est pas plus ancien que la liturgie du mercredi que nous appelons maintenant le mercredi des cendres, et s'il n'y a pas eu une époque où la pénitence commençait le lendemain du premier dimanche de carême. C'est l'hypothèse, fort vraisemblable, du P. Jungmann, qui a été frappé par les péricopes lues à la messe du premier lundi : le passage de Matthieu, 25, 31-46, où Jésus annonce qu'au jour du Jugement le Fils de l'Homme séparera les brebis d'avec les boucs, et symétriquement le texte d'Ézéchiel, 34, 11-16 sur Yahvé pasteur qui visitera son troupeau : « Je chercherai ce qui était perdu, je ramènerai ce qui était égaré, je panserai ce qui était blessé, je fortifierai ce qui était faible. » Le rapprochement est tentant entre l'ouverture de la pénitence et le diptyque du Seigneur pasteur parti à la recherche des brebis perdues, tant que n'est pas venu le jour où il faudra séparer les brebis d'avec les boucs [2].

Quoi qu'il en soit des hypothèses, il est sûr que la pénitence publique, comme le catéchuménat, est une institution plus ancienne que le carême, mais que le carême est apparu comme le temps privilégié pendant lequel l'*Ecclesia*, la communauté des baptisés, donne sa prière et ses soins aux deux catégories de chrétiens qui en ont le plus besoin, les catéchumènes [3] et les pénitents. Ces derniers forment en effet une catégorie spéciale, un *ordo*, caractérisé par sa situation par rapport à l'eucharistie et à l'assemblée liturgique. En Orient on en vient même, aux 3e et 4e siècles, à distinguer quatre classes de pénitents : d'abord ceux qui demandent la pénitence, mais ne sont même pas encore admis à entrer dans l'église; en second lieu ceux qu'on appelle les

2. J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck, 1932, pp. 48-51.

Le P. Jungmann a prolongé cette hypothèse par une autre : avant le moment supposé où l'ouverture de la pénitence publique fut placée au premier lundi de carême, vraisemblablement sous le pape Hilaire (461-468), on a dû simplement, soit reprendre la pénitence, soit l'inaugurer aussitôt après les jours festifs de la cinquantaine pascale : pendant le temps pascal comme le dimanche, on cessait de jeûner et de prier à genoux, deux pratiques caractéristiques de la pénitence.

Cette seconde hypothèse pense trouver appui dans le choix des péricopes évangéliques de l'octave de la Pentecôte, celle du lundi de Pentecôte sur le Christ sauveur et juge, celle du mardi sur le Christ à la fois pasteur du troupeau et porte du bercail. Faut-il voir ici une sorte de parallélisme avec le premier lundi de carême ? (*Pfingstoktav und Kirchenbusse in der römischen Liturgie*, dans *Miscellanea Mohlberg*, I, Rome, 1948, pp. 169-182).

3. Le catéchuménat a dû jouer un rôle essentiel dans la constitution même du carême.

simples auditeurs, qui sont admis comme les catéchumènes à la célébration de la parole : ils peuvent entendre la parole, mais sont renvoyés avec les catéchumènes, avant la célébration eucharistique; ensuite ceux qu'on appelle les « agenouillés » et « ceux qui se tiennent debout », qui assistent à l'eucharistie, tout en restant privés de leurs droits de baptisés, puisqu'ils ne peuvent ni offrir ni communier[4]. Les agenouillés vont recevoir l'imposition des mains, à la fin de la messe semble-t-il.

L'usage a aussi existé en Occident, et peut-être à Rome, de renvoyer les pénitents avant l'eucharistie proprement dite. Le P. Jungmann toutefois pense que les pénitents assistaient en silence à l'eucharistie, et qu'avant la communion un diacre leur demandait de s'écarter[5]. De toute façon ils ne sont pas membres de l'*Ecclesia* au sens fort. Et cependant l'Église, qui est sainte, comporte de fait toujours des membres pécheurs. Lorsque saint Ambroise, commentant à l'église l'évangile de saint Luc, arrive à l'endroit où il est question de la pénitence des habitants de Ninive et de la sagesse de la reine de Saba, il dit, en pensant aux baptisés et à l'*ordo poenitentium* groupé sous ses yeux dans la basilique : « L'Église se compose de deux choses : ou bien elle ignore le péché ou bien elle cesse de pécher : en effet, la pénitence abolit le péché, la sagesse l'évite[6]. »

Ce groupe des pénitents que chacun remarque en venant à l'assemblée dominicale, l'*Ecclesia* s'occupe d'eux de deux manières : à chaque messe ils doivent recevoir l'imposition des mains de l'évêque, qui dit sur eux une prière; d'autre part la communauté entière prie pour eux dans l'*oratio fidelium*.

Là où les pénitents sont renvoyés avant l'offertoire, c'est à ce moment-là que l'évêque les bénit en faisant sur eux une prière spéciale. Nous avons conservé par exemple la prière de la liturgie hispanique qui rappelle au Seigneur qu'il a exaucé la prière du publicain et fait entrer Rahab dans son peuple[7] : sans doute n'était-il pas mauvais, en invitant les bons chrétiens à prier pour

4. L'ancienne liturgie hispanique possédait une bénédiction spéciale dite à la sacristie sur le pain bénit qu'on donnait aux pénitents, parce qu'ils ne pouvaient recevoir le Corps du Seigneur (*Liber Ordinum*, éd. Férotin, col. 94-95).

5. *Missarum Sollemnia*, traduction française, t. II, p. 251; t. III, p. 270.

6. *Ex duobus igitur constat Ecclesia, ut aut peccare nescias, aut peccare desistas. Paenitentia enim delictum abolet, sapientia cavet* (VII *in Luc.*, 96; Adriaen, p. 247. Ce passage est lu au bréviaire le mercredi des Quatre-Temps de Carême). Cf. l'excursus de P. Batiffol, *L'ecclésiologie de saint Ambroise*, dans son livre *Le catholicisme de saint Augustin*, 4e éd., Paris, 1929, pp. 118-124, et Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, 1950, pp. 80-86.

7. *Liber Ordinum*, éd. Férotin, col. 94.

les pénitents, de les prémunir contre la tentation du pharisaïsme. Dans la liturgie romaine, s'il est exact que les pénitents assistaient à toute la messe, la bénédiction des pénitents avec imposition des mains sur chacun devait être placée au même endroit que notre oraison *super populum* et lui ressembler en quelque mesure. Mais les pénitents devaient recevoir l'imposition des mains à genoux, ce qui est l'attitude caractéristique des pénitents, et l'oraison *super populum* concerne tout le peuple[8].

L'*oratio fidelium* comporte toujours une prière pour les pénitents, qu'on prie soit sous forme litanique, soit sous forme d'oraisons solennelles. Aujourd'hui encore l'Église de Milan prie pour les pénitents dans la litanie de carême, comme on le faisait jadis à Rome chaque dimanche dans la litanie du pape Gélase : la litanie ambrosienne du premier dimanche de carême contient une invocation « pour les vierges, les veuves, les orphelins, les prisonniers et les pénitents[9] ».

Les oraisons solennelles de Gaule et d'Espagne, que les sacramentaires nous ont conservées intercalées entre les lectures de la vigile pascale, sont précédées chaque fois d'un invitatoire et d'un *flectamus genua* pour les pénitents. A Autun, tout au début du 8e siècle, un des invitatoires de la vigile pascale demande aux fidèles de prier pour les pénitents le Dieu de miséricorde qui préfère la conversion des pécheurs à leur mort, et l'oraison qui conclut la prière silencieuse demande à Dieu que ceux qui pleurent avec les pécheurs puissent ensuite se réjouir avec eux de leur pardon[10].

A l'époque (vers 435-442) où le laïc Prosper d'Aquitaine décrit l'*oratio fidelium* pratiquée à Rome à la messe du dimanche, et formule à partir de cette *oratio fidelium* le grand principe catholique de la *lex supplicandi lex credendi*, il y avait encore dans la liturgie romaine une oraison solennelle pour les pénitents[11].

8. Sur cette question très discutée, cf. JUNGMANN, *Missarum Solemnia*, traduction française, t. III, pp. 366-368; A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien*, Tournai, 1958, pp. 188-189.

9. *Missale Ambrosianum*, éd. 1946, p. 88 : *Pro virginibus, viduis, orphanis, captivis ac poenitentibus precamur te.* ℟. *Domine miserere.*

10. Cette oraison demande aussi pour tous les chrétiens l'esprit de la pénitence : *Rex gloriae, qui non vis mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat, da nobis peccatorum labe pollutis paenitentiam, simul ut flere cum flentibus et dolentibus, et cum gaudentibus gaudere possimus. Per resurgentem* (*Missale gothicum;* MABILLON, *De liturgia gallicana*, p. 245; cf. *Missale gallicanum vetus*, éd. MOHLBERG, n. 39; *Liber Ordinum*, éd. FÉROTIN, col. 222).

La doxologie *Per resurgentem a mortuis Filium tuum* exprime l'actualité mystérique de la résurrection du Christ dans la célébration pascale.

11. *Ut lapsis poenitentiae remedia conferantur* (*Indiculus de gratia Dei*, 8; P. L., 51, 210 ou DENZINGER, 139).

Peut-être disparut-elle lorsque l'*oratio fidelium* fut limitée aux jours saints, pour cette raison que les pénitents étaient réconciliés le jeudi saint.

Cette intercession de l'Église entière pour les pénitents a tant de relief dans la prédication des Pères, depuis Tertullien jusqu'à saint Augustin, que les historiens de l'institution pénitentielle estiment que le but de la pénitence publique est de faire prier toute la communauté pour le pécheur encore plus que de faire expier celui-ci. Le prêtre, dit saint Jérôme, « ne rend pas un membre à la santé avant que tous les membres aient pleuré ensemble. Car le Père pardonne facilement au fils lorsque la Mère prie pour ses entrailles[12] ». Ici, comme dans les textes des Pères sur l'engendrement baptismal, l'*Ecclesia-mater* est la communauté tout entière. Il en est de même chez saint Ambroise, qui invite le pénitent « à rechercher le patronage du peuple saint, de la *plebs sancta*, dans la prière... Que la mère Église pleure pour toi et lave ta faute avec ses larmes... [Le Christ] aime que beaucoup prient pour un seul[13] ». Ailleurs saint Ambroise dit encore au pénitent : « Et s'il y a un péché grave que tu ne sois pas capable de laver toi-même par les larmes de ta pénitence, que pleure pour toi la mère Église[14]. »

En même temps que la communauté prie pour eux, les pénitents de l'ancienne Église ont à vivre un peu comme des moines : ils doivent jeûner, prier à genoux, porter des vêtements rudes, renoncer à l'usage du mariage et aux affaires du monde. Et la réconciliation ne fera pas disparaître complètement ces renoncements. Devant de telles exigences très tôt, peut-être dès le 4e siècle, la plupart des pécheurs reculent, remettent la pénitence à plus tard, attendent leur lit de mort pour la demander, de sorte qu'il y avait peut-être davantage de pénitents *ad mortem* que de pénitents se soumettant de façon normale à la pénitence de l'Église.

La réconciliation des pénitents le jeudi saint devait comporter

12. *Nec prius* [*sacerdos*] *unum membrum restituit sanitati, quam omnia simul membra confleverint. Facile quippe ignoscit filio pater, cum mater pro visceribus suis deprecatur* (*Dial. contr. Lucif.*, 5; P. L., 23, 159).

13. ... *ut patrocinium tibi ad obsecrandum sanctae plebis requiras... Fleat pro te mater ecclesia et culpam tuam lacrimis lavet... Amat* [*Christus*] *ut pro uno multi rogent* (*De paenitentia*, 2, 10, 91-92; P. L., 16, 519). Cf. *De paen.*, 1, 15, 80 (col. 490) : *Donavit enim Christus ecclesiae suae, ut unum per omnes redimeret, quae domini Iesu meruit adventum, ut per unum omnes redimerentur.*

14. *Et si grave peccatum est, quod paenitentiae tuae lacrimis ipse lavare, non possis, fleat pro te mater ecclesia, quae pro singulis tamquam pro unicis filiis uidua mater interuenit* (V, *in Luc.*, 92; Adriaen, p. 164).

une exhortation de l'évêque, l'imposition des mains sur chaque pénitent, ainsi qu'une ou plusieurs prières de l'évêque demandant pour les pénitents le pardon de Dieu; sans doute la cérémonie comprenait-elle aussi, sous une forme ou sous une autre, la prière de l'assemblée pour les pénitents.

Saint Ambroise nous a laissé, non pas une prédication pour la réconciliation des pénitents, mais le résumé de deux homélies faites par lui le jeudi saint, qui parlent de la réconciliation. Dans une lettre à sa sœur, il lui raconte ce qu'il a prêché le jeudi saint 383, en commentant la lecture de Jonas propre à ce jour[15] : Jonas n'est-il pas le prophète qui a fait entendre le message de la pénitence, et en même temps la figure du Sauveur ? D'autre part nous avons dans le commentaire sur les six jours de la création tout un passage prononcé le jeudi saint, où se mêlent une conscience aiguë de l'action mystérique du Christ et une exégèse typologique subtile, deux héritages de valeur inégale que nous avons retrouvés de nos jours chez dom Casel et Mme Aemiliana Loehr. Voici ce que dit Ambroise en conclusion de son sermon : « C'est le moment de terminer et d'arrêter le sermon, le moment où il vaut mieux se taire ou pleurer, le moment où l'on va célébrer le pardon des péchés. Puisse le coq mystique [le Christ] chanter pour nous aussi dans la célébration, comme le coq de Pierre a chanté dans notre sermon. Que Pierre pleure pour nous, lui qui a bien pleuré pour lui-même, et qu'il tourne vers nous le regard de pitié du Christ. Qu'approche la passion du Seigneur Jésus qui chaque jour remet nos péchés et qui opère la liturgie du pardon (*munus remissionis*)... nous avons chanté avec le coq, chantons maintenant les mystères du Seigneur [l'eucharistie], et que les aigles renouvelés par l'ablution des péchés se rassemblent au corps de Jésus; car le grand poisson nous a rendu le Jonas véritable, et nous nous réjouissons parce que pour nous le soir est arrivé, et que c'est demain le sixième jour[16]. »

15. *Ep.*, 20, 25; P. L., 16, 1001-1002. Pendant que l'évêque prêche, la basilique est assiégée par les troupes impériales chargées de la livrer aux ariens. Aussitôt après l'on apprend que l'empereur a donné un contrordre.

16. *Sed iam tempus est quo finire sermonem et claudere debeamus, tempus est quo melius tacetur aut fletur, tempus est quo celebratur indulgentia peccatorum. Nobis quoque gallus iste mysticus in sacris cantet, quoniam Petri gallus in nostro sermone cantauit. Fleat pro nobis Petrus, qui pro se bene fleuit, et in nos pia Christi ora conuertat. Adproperet Iesu domini passio, quae cottidie delicta nostra condonat et munus remissionis operatur... qui cum auibus lusimus, cum gallo cantauimus, iam domini canamus mysteria, et ad corpus Iesu conueniant aquilae peccatorum ablutione renouata; iam enim cetus ille magnus uerum nobis Ionam reddidit, et gratulemur quod factus est nobis uesper, et fiat mane dies sextus* (*Exameron*, V, 24, 91-92;

En Espagne, c'est précisément le sixième jour, c'est-à-dire le vendredi saint, à l'heure de none, donc au moment de la mort du Christ, que les pénitents sont réconciliés. Le *Liber Ordinum* mozarabe nous a conservé pour cette cérémonie le texte d'un sermon fixé par l'usage liturgique[17] : c'est ce que nous appellerions un sermon de la passion, sur Jésus crucifié qui nous rachète de nos péchés dans son sang. Le sermon est suivi du psaume *Miserere*, avec comme refrain après chaque verset la prière du bon larron : « Souviens-toi de moi, Seigneur, quand tu viendras dans ton royaume. » Après le psaume, le cri de *indulgentia*, pardon, pardon, est répété plusieurs centaines de fois par le peuple et sert par ailleurs de refrain à une litanie. Nous percevons à travers les siècles la puissance d'émotion populaire de cette célébration.

La liturgie romaine de la réconciliation des pénitents ne comportait pas de formes semblables de participation populaire. Par contre le sermon de l'évêque y est précédé par une admirable postulation du diacre exprimant à l'évêque les sentiments des pénitents, et lui demandant de les réconcilier : ce sont les jours par excellence du pardon et du renouvellement, à la fois par le baptême et par l'absolution des pénitents. Le pécheur reconnaît ses fautes, il a fait pénitence, il demande le pardon; et le diacre prie l'évêque de le réconcilier à Dieu par son intercession sacerdotale[18].

Depuis le jour où l'évêque a reçu la confession du pécheur et lui a donné sa pénitence, à chaque messe il lui a imposé les mains en priant sur lui, mais toutes ces impositions des mains n'étaient que préparations à l'imposition des mains du jeudi saint par laquelle est réalisé le *sacramentum reconciliationis*. Pour employer le langage théologique d'aujourd'hui nous pouvons dire, je crois, que dans la pénitence antique la forme sacramentelle se place lors de la réconciliation et consiste dans l'imposition des mains et la prière sacerdotale, la *supplicatio sacerdotalis*, qui l'accompagne. Le geste d'imposition de la main signifie fondamentalement une prière pour celui auquel on impose la main. Une des anciennes prières de la réconciliation dit

Schenkl, p. 203). Cf. le commentaire de Dom H. Frank, dans O. Casel, *Heilige Ueberlieferung* (Mélanges Herwegen), Münster, 1938, pp. 149-152.

17. Férotin, col. 200-202.

18. Le pontifical romain a conservé la plus grande partie de la postulation diaconale *Adest o venerabilis pontifex*; la seconde partie a disparu (cf. ci-dessous, n. 26), la troisième, *Redintegra in eis*, est placée dans le pontifical après la rentrée des pénitents dans l'église.

Trois autres postulations diaconales romaines sont connues (éd. Bulhart, *Corp. Christ.*, 9, pp. 335-363).

à Dieu : « Superposez votre main compatissante à notre main — *manum pietatis tuae manui nostrae superpone* — pour qu'au moyen de l'imposition de notre main, par votre coopération, soit répandue en eux la grâce du Saint-Esprit[19]... » Et le plus ancien antiphonaire connu contient, parmi les antiennes pour les pénitents (I Pierre, 5, 6-7) : « Humiliez-vous sous la puissante main de Dieu pour qu'il vous relève[20]... »

L'objet des prières est le pardon de Dieu à un pécheur dont la pénitence déjà accomplie a prouvé que le repentir était sincère. C'est, inséparablement du pardon de Dieu, la réconciliation à l'Église et le retour à l'autel, à la communion eucharistique. Une prière pour réconcilier un pénitent en danger de mort fait partie aujourd'hui de l'*Ordo commendationis animae*. Elle demande à Dieu ceci : « Rattachez à l'unité du corps de l'Église ce membre racheté. Ayez pitié, Seigneur, de ses gémissements, ayez pitié de ses larmes et... admettez-le au sacrement de votre réconciliation[21]. »

Même si Rome n'a jamais placé la réconciliation des pénitents à l'offertoire[22], il est sûr que ceux-ci sont réconciliés le jeudi (ou en Espagne le vendredi) pour pouvoir célébrer la Pâque, manger la Pâque avec toute l'Église. Le Bon Pasteur est allé rechercher toutes les brebis qu'il avait perdues, aucun baptisé ne doit manquer au grand rassemblement pascal.

Le passage a la pénitence moderne

Le passage de la pénitence antique à des formes nouvelles d'institution et de liturgie pénitentielle s'explique pas trois causes. En premier lieu, du point de vue pastoral la pénitence publique a fini par être un échec : elle était trop rigoureuse, et les pécheurs ne voulaient pas s'y soumettre. L'existence d'une pénitence semi-publique et adoucie ne suffisait pas à remédier à la situation.

19. *Deus qui mundum in peccali fovea... manum pietatis tuae manui nostrae superpone, ut per manus nostrae impositionem, te cooperant, infundatur eis Spiritus sancti gratia...* (*Ordo romanus 50; Maxima bibl. Patrum*, Lyon, 1677, t. XIII, p. 685).

20. R. J. Hesbert, *Antiphonale Missarum sextuplex*, Bruxelles, 1935, n. 209 A.

21. *Deus misericors, Deus clemens... unitati corporis Ecclesiae membrum tuae redemptionis annecte. Miserere gemituum, miserere lacrimarum, et non habentem fiduciam nisi in misericordia tua, ad sacramentum reconciliationis admitte...* (*Sacramentaire gélasien*, éd. Wilson, pp. 66-67; cf. Jungmann, *Bussriten*, pp. 110-111, et Chavasse, *Le sacramentaire gélasien*, p. 153).

22. Cf. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien*, pp. 129-132, 149-150.

En second lieu, dès l'antiquité s'est développé le sentiment que tous les chrétiens, même les meilleurs, ne sont pas seulement responsables des mauvais chrétiens dans leur prière; ils sont eux-mêmes pécheurs à quelque degré, ils ont besoin de pratiquer les œuvres de pénitence, la prière pénitentielle et finalement — au terme d'un développement — le sacrement de pénitence. On ne peut s'empêcher de citer ici le récit des derniers jours de saint Augustin, que nous a laissé son ami Possidius : « Il avait l'habitude de nous dire en conversation familière qu'après le baptême même les chrétiens et les prêtres dignes de louange ne devaient pas quitter ce corps sans une pénitence juste et raisonnable. C'est ce qu'il fit lui-même dans la dernière maladie dont il est mort. Il s'était fait recopier les psaumes de David sur la pénitence, qui sont un tout petit nombre (*qui sunt paucissimi*); et pendant les jours de sa maladie, couché sur son lit, il regardait les cahiers placés contre le mur et il les lisait et il pleurait constamment et abondamment (*iugiter ac ubertim flebat*); et pour que son attention ne soit dérangée par personne, environ dix jours avant de quitter ce corps, il nous pria, alors que nous étions là, que personne n'entre chez lui si ce n'est aux heures où les médecins venaient l'examiner ou lorsqu'on lui apportait sa nourriture. Ainsi fut-il observé et fait, et pendant tout ce temps il vaquait à la prière[23]. »

Il n'appartient pas à mon sujet de montrer le rapport à l'*ordo poenitentium* du monachisme ou bien d'un mouvement évangélique laïc dans le monde, comme le mouvement franciscain. Peut-être faudrait-il dire qu'à toutes les époques, dans une communauté chrétienne vivante, il doit normalement se dessiner un mouvement de conversion plus profonde, quelque chose qui ressemble pour l'essentiel à l'*ordo poenitentium* spontané de saint François. Et l'absence d'un tel mouvement, comme l'absence de dynamisme apostolique, poserait une grave question, une question évangélique.

Une troisième cause a exercé une influence profonde sur l'évo-

23. *Dicere autem nobis inter familiaria colloquia consueuerat, post perceptum baptismum etiam laudatos christianos et sacerdotes absque digna et competenti poenitentia exire de corpore non debere. Quod et ipse fecit, ultima qua defunctus est aegritudine : nam sibi iusserat psalmos dauidicos qui sunt paucissimi de poenitentia scribi, ipsosque quaterniones iacens in lecto contra parietem positos diebus suae infirmitatis intuebatur et legebat et iugiter ac ubertim flebat; et ne intentio eius a quoquam impediretur, ante dies ferme decem quam exiret de corpore, a nobis postulauit praesentibus ne quis ad eum ingrederetur nisi iis tantum horis quibus medici ad inspiciendum intrarent uel cum ei refectio inferretur. Et ita obseruatum ac factum est, et omni illo tempore orationi uacabat* (Possidius, *Vita Augustini*, 31; P. L., 32, 63-64).

lution de la pénitence : c'est l'apparition dans les Églises celtiques et la diffusion dans tout l'Occident d'une pratique pénitentielle nouvelle, secrète, qui pouvait être répétée, et dans laquelle, dès le 9e siècle, le prêtre qui a reçu la confession commence déjà, ici ou là, à accorder immédiatement la réconciliation au pénitent.

A partir de l'époque carolingienne, l'institution et la liturgie de la pénitence publique subsistent ou sont restaurées, au moins pour les péchés publics les plus graves. Les pénitents publics sont expulsés de l'église le mercredi des cendres et réconciliés le jeudi saint.

Le premier jour du carême, ce qui avait été d'abord la première imposition des mains sur le ou les pénitents a pris un grand développement liturgique et reçu une physionomie nouvelle par l'imposition du cilice et des cendres et l'expulsion des pénitents hors de l'église. Souvent sans doute les pénitents de l'antiquité, comme ceux dont parle la Bible, ont volontairement porté le cilice et couvert leur tête de cendre. A partir du 10e siècle, l'évêque bénit l'un et l'autre et les impose au pénitent : au lieu d'imposer les mains sur la tête du pénitent, l'évêque lui impose les cendres, un peu comme, dans la confirmation, au lieu d'imposer les mains sur la tête du baptisé, il lui oint le front avec l'huile sainte. Mais surtout l'allocution de l'évêque, la formule *Memento quia pulvis es*, le répons *In sudore vultus tui*[24] et l'expulsion hors de l'église réinterprètent complètement le rite : au lieu de l'entrée dans l'*ordo poenitentium*, on a maintenant l'expulsion des pénitents hors de la communauté chrétienne, qui s'exprime dans la typologie d'Adam chassé par Dieu du Paradis, à qui Dieu dit : « A la sueur de ton visage (*in sudore vultus tui*) tu mangeras ton pain jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en fus tiré. Car tu es poussière, et tu retourneras en poussière » (Gen., 3, 19). Après sa chute, Dieu chasse le pécheur du Paradis, figure de l'Église, jusqu'à ce qu'il ait fait pénitence. Pendant le carême, le pénitent public ne devra pas entrer à l'église. Et le même symbolisme de réintégration à l'Église va s'exprimer de la façon la plus visuelle possible dans la liturgie de la réconciliation le jeudi saint, où l'évêque ramène, si l'on peut dire, dans l'église la farandole des pénitents réconciliés, en tenant par la main le premier d'entre eux tandis que tous les autres se donnent la main.

Un autre aspect de l'expulsion et de la réconciliation des pénitents prend également une grande importance, à savoir la prière des psaumes. La part de la communauté chrétienne dans cette

24. Actuellement aux matines du lundi de la Septuagésime.

double liturgie est de prier pour les pénitents avec les psaumes qu'on appelle précisément les psaumes de la pénitence. Si le groupe de sept psaumes qui nous est familier ne s'est imposé qu'à l'époque de Charlemagne, c'est une conviction tout à fait commune dans la prière de l'antiquité chrétienne que parmi les psaumes il y en a quelques-uns qui sont les psaumes de la *metanoia* et de la confession des péchés, et qu'ils possèdent une efficacité privilégiée pour créer et nourrir l'attitude de pénitence nécessaire à tout chrétien. Nous avons vu saint Augustin près de mourir s'enfermer avec quelques psaumes pour prier dans la pénitence avant de paraître devant la face de son Seigneur. Tous les guides dans l'usage chrétien des psaumes à partir d'Eusèbe et de saint Athanase nous indiquent des psaumes qui contiennent ce qu'Eusèbe appelle la « didascalie de la confession », la manière d'apprendre à se confesser pécheur et à prier en converti[25]. Et lorsque l'archidiacre romain demande au pape le jeudi saint de réconcilier un pénitent, il prête au pécheur repentant les paroles du *Miserere* : « ... excité à l'action de la pénitence par de si grands exemples [bibliques], en présence de l'Église qui gémit, il confesse et il dit : Je reconnais mes péchés et ma faute est devant moi toujours. Détourne ta face de mes fautes, Seigneur, efface tous mes péchés. Rends-moi la joie de ton salut, assure en moi un esprit magnanime[26] ».

La liturgie solennelle de l'expulsion et de la réconciliation des pénitents, qui se trouvait déjà au 10e siècle en Rhénanie[27], est reproduite à peu près telle quelle dans le pontifical romain de la fin du 15e et y demeure aujourd'hui; il ne semble pas pourtant qu'elle ait jamais réussi à s'implanter dans la pratique romaine, mais dès le 11e siècle, l'Église romaine a accueilli la bénédiction et l'imposition des cendres, non pas pour les seuls pénitents, mais pour la communauté chrétienne entière. Et dans

25. Dans ses *Titres des psaumes* (P. G., 23, 68-72), Eusèbe de Césarée intitule « didascalie de la confession » les psaumes 6, 24, 37, 50, 103; le Ps. 29 est une « eucharistie avec confession ». Cf. S. Athanase, *Ep. à Marcellin*, 10 : « *metanoein* c'est cesser de pécher. Et dans ce livre [le psautier] il est montré comment il faut faire pénitence et de quelles paroles il faut se servir dans la *metanoia* » (P. G., 27, 21).

26. *Hic ergo, dum ad poenitudinis actionem tantis excitatur exemplis, sub conspectu ingemiscentis ecclesiae, uenerabilis pontifex, protestatur et dicit : Iniquitates meas ego agnosco, et delictum meum contra me est semper. Averte faciem tuam a peccatis meis, domine, et omnes iniquitates meas dele. Redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me. Quo ita supplicante, et misericordiam Dei afflicto corde poscente, redintegra in eo* (*Sacramentaire gélasien*, Wilson, p. 64).

27. *Ordo romanus*, 50.

les derniers siècles du moyen âge, l'imposition des cendres est devenue à l'ouverture du carême un sacramental du regret des péchés. Peu de sacramentaux ont autant marqué l'âme populaire, et le nom de mercredi des cendres est passé dans l'usage liturgique et dans toutes les langues occidentales; il y subsiste même dans les pays scandinaves, où la liturgie catholique et le rite des cendres ont disparu depuis quatre siècles.

Indépendamment de l'imposition des cendres, certaines cathédrales de France et certains Ordres religieux ont conservé, le mercredi des cendres et le jeudi saint, la récitation des psaumes de la pénitence suivie de prières d'absolution. Ces célébrations liturgiques sont plus anciennes que les précisions dogmatiques sur l'absolution sacramentelle dont nous jouissons maintenant, et l'on ne peut éviter de donner à ces rites une interprétation nouvelle. Les psaumes de la pénitence sont, en un jour comme le jeudi saint, la prière de la communauté chrétienne non seulement pour les pécheurs, mais pour tous ses membres. Et la prière d'absolution, parfois très solennelle, augmente sans aucun doute les grâces reçues dans l'absolution de la confession pascale. Peut-être ne serait-il pas si difficile d'alléger et de refondre tout ce rite dans un sens pastoral et populaire, tout en lui gardant son caractère de liturgie au sens propre de l'Église locale.

La communauté chrétienne tout entière n'a pas seulement adopté l'un ou l'autre rite provenant de l'ancienne pénitence publique; elle a aussi multiplié dans la liturgie les expressions de pénitence, dont le plus notable est le *Confiteor* de la messe et de l'office, reconnaissance du péché auquel répond un souhait non sacramentel du pardon de Dieu. Je ne m'arrêterai pas ici au petit problème liturgique que pose le double *Confiteor* de la messe : il ne semble heureusement situé ni pendant l'antienne d'entrée ni au moment de la communion, et cependant l'on ne peut douter qu'il corresponde à un besoin ressenti par les chrétiens devant Dieu.

Dans le temps même où la liturgie de la pénitence quadragésimale, désaffectée comme sacrement proprement dit à l'usage de quelques-uns, devenait un grand sacramental pour l'assemblée chrétienne tout entière, le IV^e^ concile du Latran établit le principe de la confession pascale. Ce fait est d'une extrême importance pour l'histoire liturgique du sacrement de pénitence. Le principe de la communion pascale, formulé par le concile en même temps, n'était pas une nouveauté. On pourrait même dire que ce n'est pas purement et simplement un commandement de l'Église; c'est la détermination d'un minimum à l'intérieur de l'institution du Seigneur, et l'affirmation que la com-

munion de Pâques est plus importante, plus convenable et plus naturelle que toute autre communion dans l'année. Tandis que le précepte de la confession pascale marque, comme le développement de la confession de dévotion, l'aboutissement d'une découverte des chrétiens, de l'Église, dans l'usage du sacrement de pénitence. Même si la confession pascale est imposée dans un délai de temps très large, ce précepte rassemble toute la communauté au même moment pour une démarche semblable de pénitence[28].

Le rite du sacrement de pénitence devenu si secret dans la pénitence privée qui a succédé à la pénitence antique, a même été en quelque sorte dépouillé de tout droit à une liturgie par les théologiens scolastiques lorsque ceux-ci revendiquèrent contre la pratique de leur temps qu'une prière d'absolution et une imposition des mains ne pouvaient être essentielles au sacrement. A leurs yeux, la parole évangélique « ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » impliquait nécessairement que la forme du sacrement consiste dans les seules paroles à l'indicatif *Ego te absolvo*, etc. Cette détermination fut adoptée par l'Église pour le présent à Florence et surtout à Trente, sans qu'elle ait jamais porté de jugement sur le passé, qui avait complètement ignoré la formule *Ego te absolvo*. En dehors des paroles sacramentelles, le rite et les prières de l'absolution procédaient de la coutume et non des livres liturgiques, comme le rconnaît la commission qui prépara le rituel romain. Le rituel fixera le rite et les prières, tout en permettant d'omettre en cas de nécessité tout ce qui n'est pas les paroles essentielles.

Ce rituel de 1614, notre rituel romain, ce livre liturgique admirable de sens religieux et de sens pastoral, est peut-être, du point de vue de la pastorale liturgique, la meilleure œuvre de cette succession d'hommes éminents qui ont réformé les livres liturgiques romains dans les deux dernières générations du 16e siècle, spécialement par les synthèses doctrinales et pastorales qui précèdent le rite même de chaque sacrement. Ceci est d'autant plus important à rappeler que les rituels bilingues reproduisent la partie rituelle du *rituale romanum*, mais non sa partie pastorale[29].

28. Faut-il y voir un appel à quelque rite communautaire ? Certainement pas, à mon avis, à une célébration communautaire du sacrement lui-même, même dans une intention de pédagogie et de meilleure administration du sacrement. Mais il serait bien naturel que la communauté chrétienne, pénitente en tous ses membres, fasse dans les jours de la Pâque une prière commune de pénitence, une célébration de pénitence dans la prière et la lecture de la Parole de Dieu.

29. Cf. *Rituale parvum ad usum dioecesium gallicae linguae*, éd. 1956, l'avertissement de la commission épiscopale, p. 10.

L'actuel titre IV du rituel romain, *De sacramento poenitentiae*, commence par proclamer l'essentiel de la foi catholique au sacrement de pénitence : la forme déterminée par le concile de Trente, *Ego te absolvo* et ce qui suit; la matière du sacrement, qui consiste dans les actes du pénitent, à savoir la contrition, la confession et aussi la satisfaction, ce que nous appelons la pénitence sacramentelle. Le rituel énonce ensuite le principe fondamental qui doit régler toute la conduite du confesseur : il est à la fois juge et médecin, « établi par Dieu comme ministre à la fois de la justice et de la miséricorde divine pour être comme arbitre entre Dieu et les hommes, et veiller à l'honneur de Dieu et au salut des âmes ».

Le rituel de 1614 prévoit que le prêtre, revêtu du surplis et de l'étole, recevra la confession dans l'église, au confessionnal. Toutes ces prescriptions sont nouvelles et donnent au sacrement une certaine publicité cultuelle et plus de solennité. Une fois que le pénitent s'est agenouillé et a fait le signe de la croix, le rituel prévoit que, si c'est nécessaire, le confesseur s'enquiert *de illius statu*, lui demande ce qu'il fait dans la vie, et depuis combien de temps il s'est confessé : comment cette confession serait-elle celle d'une vie d'homme réelle si elle faisait abstraction de l'activité qui occupe cette vie ? Le rituel prévoit encore que si le pénitent ignore les rudiments de la foi, le confesseur lui fera, s'il en a le temps, une très brève catéchèse ou tâchera d'éveiller la responsabilité du pénitent à cet égard. Puis vient la confession proprement dite, suivie de la monition sacramentelle telle que la réclame le concile de Trente, monition qui, si brève soit-elle, a le même rôle que la *correptio* de saint Augustin et des Pères au chrétien venu accuser ses péchés; c'est une parole de Dieu invitant à la conversion et au regret intense du péché.

Le rituel de 1614 est le premier à prescrire que le prêtre sera séparé du pénitent par une grille. On doit d'autant plus noter, par conséquent, qu'il prescrit aussi, après le *Misereatur*, lorsque commence la prière proprement sacerdotale de l'*Indulgentiam*, que le prêtre élève la main droite vers le pénitent, *dextera versus poenitentem elevata*[30]. Le rituel romain, tout en disant clairement que seul l'*Ego te absolvo* était essentiel, a voulu maintenir et même restaurer le vieux geste de la réconciliation des pénitents.

Par contre, l'absolution des censures qui précède immédiate-

30. Les deux sources principales du rituel de 1614 ne contenaient rien de semblable, mais l'imposition de la main se trouve dans le rituel milanais de saint Charles Borromée (texte dans Ratti, *Acta Eccl. Mediol.*, t. II, col. 1323).

ment l'*Ego te absolvo* n'était pas anciennement une absolution *ad cautelam*. A une époque où le domaine ecclésiastique et le domaine proprement sacramentel n'étaient pas encore nettement distingués, la prière d'absolution, en même temps qu'elle pardonnait les péchés, réintégrait à la communion des fidèles et aux sacrements de l'Église : « *et restituo te unitati et communioni fidelium et sanctis Ecclesiae sacramentis*[31] ». Enfin la prière *Passio Domini*, tout en appliquant au pénitent les mérites du Christ et des saints, exerce la fonction d'intercession sacerdotale à laquelle les Pères attachaient tant d'importance dans la réconciliation des pénitents : en même temps qu'il délie les péchés au nom de Dieu, le prêtre est ministre du Christ qui intercède auprès du Père.

*
* *

Deux conclusions se dégagent de cet historique de la liturgie de la pénitence. En premier lieu, le sacrement ne change pas, à travers la diversité des formes pastorales qu'il a connues dans la vie de l'Église. De la pénitence publique antique unique dans la vie, avec une pénitence sacramentelle longue et dure avant l'absolution, à nos confessions d'aujourd'hui, c'est le même sacrement. Dans l'antiquité comme aujourd'hui l'accusation des péchés était secrète; et la pénitence sacramentelle accomplie après la confession fait partie du sacrement tout autant qu'à l'époque où elle était accomplie avant l'absolution. Le principal changement, le passage de la pénitence non réitérable à la pénitence annuelle et fréquente, ne modifie pas la nature du sacrement. La pénitence accordée soixante-dix-sept fois sept fois vise comme la pénitence unique à ramener le pécheur à Dieu, à convertir sa vie, et même spécialement, dans le cas de la confession de dévotion, à intensifier en lui par la puissance du sacrement le dynamisme profond de conversion nécessaire à tout baptisé. Et le prêtre, ministre de la pénitence, maintenant que la forme du sacrement est devenue si brève, ne doit pas oublier qu'il n'est pas seulement envoyé par le Seigneur pour donner la réponse divine du pardon, *je t'absous*, à la confession du pécheur. Aujourd'hui, comme jadis Ambroise et Augustin, il est spécialement chargé de prier Dieu pour le pécheur dans le sacrement et hors du sacrement, et il est aussi ministre de la parole du Seigneur qui éclaire dans l'Évangile le mal de l'homme et l'invite dans la charité du Christ à se convertir à Dieu.

31. Ainsi dans le rituel du cardinal Santori, préparation immédiate du rituel de 1614 (Santori, p. 288).

La seconde conclusion est que le sacrement de pénitence intéresse toute la communauté ecclésiale, d'abord parce que tous sont responsables de leur frère pécheur, qu'ils doivent porter dans leur prière personnelle et commune; également parce que tout baptisé loyal se sait pécheur, en nécessité permanente de conversion, de pénitence : de pénitence pascale, car ce sacrement lui sera un des moyens éminents d'entrer tout entier dans la Pâque du Seigneur; de pénitence fréquente pour nourrir et fortifier sa conversion; d'engagement enfin dans toutes les prières et les comportements pénitentiels de la liturgie de l'Église. La pénitence publique a disparu, mais bien des rites qui en subsistent et d'autres nouveaux sont vivants, et l'Église sait que, par eux, elle-même, tous ses membres baptisés, sont plus convertis, donc plus chrétiens.

P.-M. Gy, o. p.

Le sacrement de pénitence chez les Orientaux

Pour ce qui touche la pénitence, et plus précisément la Pénitence sacramentelle, on peut répartir les Églises orientales en deux grands groupes[1] : 1) les Églises autres que les Églises de tradition byzantine; 2) les Églises de rite byzantin. Dans la première catégorie on peut faire une subdivision entre les Églises selon qu'elles sont, ou non, unies à Rome, vous verrez pourquoi dans quelques instants.

Je serai très bref sur la première catégorie puisque à l'heure actuelle, sauf aux Indes, elle ne compte plus qu'un nombre extrêmement faible de fidèles. Les Églises dissidentes, hélas! ont perdu toute vitalité, aussi bien théologique que pastorale, et les communautés unies à Rome sont entièrement ou quasi entièrement sous l'influence latine. C'est pourquoi j'ai été obligé, en matière pénitentielle, de faire cette distinction. En fait, les Églises unies à Rome ont en général purement et simplement adopté le rite latin.

Un mot d'abord de cette vénérable et si archaïque Église syrienne-orientale dite nestorienne, qui, sous le nom d'Église syro-malabare, garde une grande importance dans l'Inde du Sud. Chose étrange, sa tradition paraît ignorer complètement l'existence d'un sacrement de pénitence. Lorsque le premier patriarche qui ait réalisé l'union avec Rome au début du 16e siècle, Jean Suluqua, fut interrogé à Rome sur sa foi et qu'on en arriva à la pénitence, il ouvrit de grands yeux et déclara qu'au cours de toute sa formation monastique on ne lui avait jamais parlé de cela. Et, de fait, les érudits modernes ont tout au plus trouvé

1. En dehors d'informations dispersées dans le *D.T.C.*, art. : « Absolution, Confession », notices relatives à la théologie sacramentaire des diverses Églises, il n'existe guère de facilement accessibles en français que quelques travaux sur la pénitence dans les Églises de tradition byzantine. C. Korolevskij : *Administration du sacrement de pénitence dans le rite byzantin* (Stoudion, 1925, pp. 36-45, 97-110, 125-136); E. Vogel : *La discipline pénitentielle dans l'Église orthodoxe de Grèce* (*Rev. Sc. Rel.*, 1953, pp. 374-399); M. F. Schmid : *Pénitentiels byzantins et occidentaux* (Actes du VIe Congrès d'Études byzantines, Paris, 1951, pp. 159-163). Pour les Églises de Syrie on se reportera aux ouvrages de P. W. de Vries : *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten* (O.C.A., 125, Rome, 1940) et *Sakramententheologie bei den Nestorianern* (O.C.A., 133, Rome, 1947).

une ou deux vagues allusions dans des textes très anciens. Il semble que cette Église en soit restée, au fond, à l'attitude des tout premiers siècles[2].

Il y a, sans doute, un rite de réconciliation des apostats qui remonte au 8e siècle. On a essayé, à l'époque moderne, de l'adapter pour fournir matière à une liturgie du sacrement de pénitence pour laquelle il n'est point fait. Aussi les Églises unies à Rome ont-elles purement et simplement adopté le rite romain.

Il en va tout autrement chez les Syriens occidentaux où, au contraire, la théologie et la pratique de la pénitence sont extrêmement développées. Canonistes, moralistes et théologiens ont multiplié les réponses touchant les problèmes de théologie morale et de casuistique. On dispose d'au moins trois formulaires pénitentiels. A l'heure actuelle chez les catholiques on utilise le rite latin; signalons simplement qu'il y a possibilité de reprendre, comme formule absolutoire, une formule traditionnelle qui est attribuée à Denys Bar Salibi (12e siècle)[3].

Le rite syrien — comme le rite copte et même, nous le verrons, le rite byzantin — distingue deux formules absolutoires, l'une qui suit l'aveu, et l'autre qui suit l'exécution de la pénitence, de « l'épitimie » disent les Byzantins. Évidemment, du point de vue de notre théologie, il semble bien que seule la seconde pourrait être considérée comme la forme du sacrement; mais pouvons-nous introduire ces précisions chez les Orientaux ?

Les Coptes, eux, semblent avoir presque perdu l'usage pratique de la pénitence à la suite des invasions arabes. Et même, au cours du 12e siècle, une grande controverse s'éleva touchant l'abolition complète du sacrement de pénitence. Il fallut une intervention de l'Église sœur jacobite-syrienne — l'Église syrienne occidentale dont je viens de parler — pour rappeler aux Coptes que la tradition de l'Église reconnaît un pouvoir de remettre les fautes par la parole de l'évêque ou du prêtre. Depuis, les Coptes conservent en principe un rituel de pénitence, mais les dissidents, d'après les questions que j'ai pu poser lors de séjours en Égypte, semblent n'en user pratiquement jamais. On

2. I. M. Vosté : *La Confession chez les Nestoriens* (Angelicum, VII, 1930, pp. 17-26). Les deux témoignages les plus significatifs sont ceux du catholicos Isho'yab I (581-596) dans sa lettre à l'évêque Jacques de Darai (Chabot : *Synodicon Orientale*, pp. 433-435) et du catholicos Timothée I (728-823), *Epist.* (éd. O. Braun, Rome, 1914, p. 21).

3. Il s'agit de la formule qui figure dans le Pontifical de Michel le Grand (c. 1170) qui vient d'être officiellement promulgué, après révision, pour l'usage des Syriens catholiques : « Que ce péché soit enlevé de ton âme et de ton corps, au nom du Père, Amen. Sois-en purifié et sois sanctifié au nom du Fils, Amen. Que tu sois jugé digne de participer aux saints sacrements au nom de l'Esprit-Saint, Amen. »

se confesse à l'encensoir. C'est un usage qui s'introduisit, semble-t-il, après l'occupation arabe, alors qu'il était souvent difficile de trouver un confesseur.

Ceci, d'ailleurs, est assez général chez les Orientaux. On trouve chez les Syriens, peut-être même chez les Arméniens, le caractère purificateur de l'encens. Aussi, lors du grand encensement par lequel s'ouvre la liturgie, pendant que le diacre ou le célébrant parcourt la nef, chacun murmure ses fautes sous l'encensoir, et le prêtre donne ensuite une absolution générale qu'on appelle « l'absolution au Fils », dont je vais vous lire le texte parce que c'est celui qui a été retenu comme formule d'absolution par les Coptes catholiques à l'époque moderne.

Seigneur Jésus-Christ, Fils unique et Verbe du Père, qui avez rompu les liens de nos péchés par votre Passion salutaire et vivifiante, qui avez soufflé sur la face de vos saints apôtres en leur disant : Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez; vous qui, par vos saints apôtres, avez accordé à ceux qui sans cesse exercent les fonctions sacerdotales dans votre Église de remettre les péchés sur la terre, de lier et de délier tous les nœuds de l'iniquité, nous implorons votre bonté, ô ami du genre humain, pour vos serviteurs, mes pères et mes frères, pour mon humilité et pour nous tous qui inclinons nos fronts devant votre sainte gloire. Traitez-nous avec miséricorde et brisez les liens de nos péchés; si nous avons failli contre vous sciemment ou par ignorance, par faiblesse, par parole, par action ou par omission, vous qui connaissez la fragilité humaine, ô Dieu de bonté et d'amour, de grâce pardonnez-nous nos péchés, bénissez-nous, purifiez-nous, absolvez-nous et absolvez tout votre peuple. Remplissez-nous de votre crainte, formez-nous à l'accomplissement de votre volonté, parce que vous êtes notre Dieu; et à vous sont dus la gloire, l'honneur, la louange et l'adoration avec votre Père, le Dieu bon, et le Saint-Esprit, vivifiant et consubstantiel, maintenant, toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Et voici alors la formule proprement absolutoire :

Que tous vos serviteurs, les ministres en ce jour, l'higoumène, le prêtre, le diacre, les clercs, tout le peuple et mon humilité, soient absous de la bouche de la Trinité toute sainte, Père, Fils et Saint-Esprit, de la bouche de l'Église de Dieu, une, unique, sainte, catholique et apostolique, de la bouche des douze apôtres et du contemplateur de la divinité, Marc l'apôtre, l'évangéliste et le martyr, de la bouche de saint Athanase l'apostolique, de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille, de saint Basile et de saint Grégoire, de la bouche des 318 Pères de Nicée, des 150 de Constantinople, des 200 d'Éphèse, des 630 de Chalcédoine, et de l'universalité des évêques rassemblés dans tous les autres conciles orthodoxes, de la bouche de notre Très Saint-Père le pape, de notre vénérable seigneur le

patriarche, ainsi que de leur collègue dans le sacré ministère, notre évêque, et enfin de la bouche de mon humilité. Car béni et glorieux est votre saint nom, ô Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant, toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Vous avez senti le caractère ecclésial de cette absolution. Toute la tradition apostolique de l'Église est convoquée pour absoudre le peuple assemblé.

Le rituel arménien est attribué au catholicos Maschdotz (9e siècle). Mais, du moins pour ce qui se rapporte à la pénitence, il semble avoir subi une forte influence occidentale et ne doit pas remonter plus haut que l'époque des croisades; il n'est d'ailleurs pas attesté avant le 12e siècle. Le pénitent, agenouillé à côté du confesseur, contrairement à l'usage ordinaire des Orientaux, écoute ou récite d'abord une longue formule de confession générale. Il fait ensuite l'aveu de ses péchés et le prêtre étendant la main dit :

Que le Dieu très clément ait pitié de toi et qu'il t'accorde la rémission de tous les péchés que tu as confessés et de ceux que tu as oubliés. Et moi, en vertu de l'Ordre sacerdotal, par l'autorité et le commandement de Dieu exprimé dans ces paroles : tout ce que vous aurez délié sur terre sera délié dans le ciel, je t'absous de tout lien des péchés, je t'absous des pensées, des paroles et des actes, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et je te rends aux sacrements de la sainte Église. Que tout ce que tu auras fait de bien soit pour toi une augmentation de mérite et de gloire dans la vie future. Amen.

Il ajoute souvent :

L'effusion du sang du Fils de Dieu sur la croix a libéré la nature humaine de l'enfer; c'est elle qui te libère de tes péchés. Amen.

Mais il faut signaler que les Arméniens non catholiques (grégoriens) connaissent encore, au moins dans les collèges, l'usage de la confession collective. On réunit tout le collège ou toute la classe. On récite d'abord les prières préparatoires. Puis le prêtre lit une liste des fautes et chaque enfant est alors invité à se frapper la poitrine s'il se reconnaît coupable de cette faute. L'absolution est ensuite donnée.

Cet usage existe aussi à l'heure actuelle en certains points de Grèce, mais, comme je vais le dire à l'instant, le mouvement « zoïste »[4] souligne de plus en plus le caractère personnel du dialogue de la confession.

4. Mouvement pour la rénovation de l'Église de Grèce, animé par un groupe de théologiens ecclésiastiques et laïcs.

J'en arrive à la tradition byzantine, qui est beaucoup plus intéressante parce que beaucoup plus élaborée.

Je vous parlerai surtout de la pénitence dans l'Église de Grèce avec laquelle j'ai pu prendre contact l'été dernier, ce qui m'a permis de corroborer les informations recueillies par l'abbé Vogel, de Strasbourg, il y a quelques années, et publiées dans la *Revue des sciences religieuses* de Strasbourg en 1953. Je dirai aussi quelques mots de l'usage russe, qui d'ailleurs n'est pas extrêmement différent.

La tradition byzantine maintient fidèlement la conception pénitentielle qui s'est élaborée principalement sous l'influence de saint Basile, et qui se trouve condensée dans un ensemble d'écrits et en particulier dans un manuel pénitentiel traditionnellement attribué au patriarche Jean le Jeûneur (fin du 6e siècle), qui doit être en fait une œuvre du 9e ou 10e siècle.

Ce nomocanon de Jean le Jeûneur sert de base au manuel des confesseurs, qui demeure à l'heure actuelle le seul que l'on puisse trouver sur le marché en Grèce, manuel composé au 18e siècle par le saint Alphonse de Liguori de l'Église grecque, Nicodème l'Hagiorite, récemment canonisé par l'Église orthodoxe, et qui insiste sur le côté ascétique de la pénitence. Les notes ajoutées dans la dernière édition de 1946 soulignent encore davantage les réserves vis-à-vis des influences latines et de leur juridisme. La pénitence y est présentée avant tout comme une cure d'âme, elle suppose un dialogue.

C'est pourquoi les Grecs manifestent également leur répugnance vis-à-vis du caractère que les Latins donnent à l'exomologèse, à l'aveu, qui leur paraît revêtir chez nous de façon excessive l'aspect d'un interrogatoire judiciaire, alors que l'exomologèse a un double but : d'abord, par la honte même (*erubescentia*) qu'elle inspire, provoquer dans le pénitent le sentiment de repentir; d'autre part, amorcer ce dialogue médicinal qui permettra au prêtre d'aider le pénitent à découvrir le remède aux maladies des âmes. Vous savez combien l'ascétique orientale — tradition des Pères du désert, tradition monastique grecque, tradition syrienne de saint Ephrem, — a développé cette étude des maladies de l'âme et de leur thérapeutique [5].

Un autre point sur lequel les Grecs se montrent réservés vis-à-vis de l'attitude latine est le caractère satisfactoire reconnu à la pénitence. Nous leur paraissons accorder une trop grande importance au rôle de l'homme et risquer de faire oublier que le

5. Voir les deux beaux livres du P. I. Hausherr : *Penthos, la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (O.C.A., 132, Rome, 1944); *Direction spirituelle en Orient autrefois* (O.C.A., 144, Rome, 1955).

pardon nous est donné par la grâce du Christ et par les seuls mérites de sa Rédemption. Pour eux, l'épitimie a pour objet essentiellement d'amorcer la cure d'âme.

Nous rejoignons le rapport du P. Lécuyer, et en l'entendant, je pensais combien il serait important que ce qu'il nous a dit puisse être entendu par tel ou tel théologien de la Faculté d'Athènes que je connais.

Dans la pratique, on exige absolument que la pénitence, l'épitimie, soit accomplie avant que l'absolution soit donnée.

Tout récemment, un prêtre de Corinthe, appartenant à ce groupe de rénovation qu'on appelle le groupe « vie » ou « zoïste », a aménagé un petit édifice en trois parties : une salle d'attente, dans laquelle le prêtre récite les prières préparatoires — on peut dire l'Office préparatoire à la confession, qui est assez long puisqu'il comporte une litanie, la récitation du psaume 50 (*Miserere*), de plusieurs *Notre Père*, une longue prière — puis un petit cabinet dans lequel il recueille l'aveu des pénitents, le confesseur et le pénitent étant assis l'un en face de l'autre. Les Grecs manifestent peu de sympathie pour le confessionnal, estimant qu'il ne permet pas ce dialogue, cette rencontre qui est pour eux un élément indispensable. Vous n'iriez pas voir un médecin derrière une grille, sans qu'il puisse voir votre visage et sans que vous puissiez voir le sien, et dans une position aussi inconfortable. C'est déjà inconfortable de se confesser, aussi faut-il que l'on soit physiquement dans une position telle que l'aveu soit facilité, que l'on soit détendu, décontracté de manière à poursuivre son aveu. Enfin, un petit oratoire, dans lequel le pénitent va accomplir l'épitimie qui lui est donnée, — du moins si elle consiste, comme les zoïstes tendent à le proposer, en récitation de quelques prières. Le pénitent revient ensuite sur ses pas pour l'absolution. Mais c'est là un cas tout à fait exceptionnel. En règle générale, on renvoie le pénitent et on lui demande de revenir se présenter lorsqu'il aura accompli sa pénitence.

Or, ces pénitences demeurent souvent extrêmement lourdes et longues : jeûne, abstinences diverses, en particulier la xérophagie qui consiste à ne se nourrir que d'aliments secs, et cela pendant plusieurs semaines, voire pendant plusieurs mois.

Pour les fautes sexuelles, l'absolution n'est jamais accordée avant une pénitence portant sur plusieurs mois. La conséquence est qu'en fait les gens ne se confessent pas! Il faut voir les choses telles qu'elles sont.

Quand on parle à des prêtres grecs — j'ai parlé notamment avec des membres du groupe zoïste et aussi avec des membres de l'Apostoliki Diakonia qui est le mouvement officiel suscité

par la hiérarchie pour le renouveau pastoral dans l'Église de Grèce —, ils vous disent : « Nous sommes écartelés. D'une part, il y a la tradition des saints Pères, nous ne pouvons pas la changer. Or, regardez le nomocanon de Jean le Jeûneur, regardez tous les textes des Pères. Comment pourrons-nous ne pas exiger aujourd'hui ce qui a toujours été exigé par les Pères? Et, d'autre part, nous constatons qu'évidemment les gens ne se confessent pas. »

Or, on inculque que la confession est absolument obligatoire avant toute communion. Il s'ensuit que les communions elles-mêmes sont extrêmement rares. Nous nous trouvons donc là dans un cercle vicieux, que l'Église d'Occident a connu il n'y a pas tellement longtemps, et dans lequel se débat encore à l'heure actuelle l'Église de Grèce.

Évidemment les catholiques, qui sont extrêmement peu nombreux en Grèce — mais nous les trouvons beaucoup plus nombreux dans d'autres Églises byzantines — se sont ralliés à la tradition latine; ils font assez bon marché de la tradition ancienne, estimant qu'elle n'est pas suffisamment réaliste.

En quoi consiste l'aveu? Je vous ai dit tout à l'heure les répugnances que manifestent les Orientaux vis-à-vis de tout ce qui leur apparaît comme du juridisme, comme un interrogatoire de type judiciaire. En conséquence, si on les invite à rechercher les symptômes des maladies de leur âme, on ne les prépare guère à des accusations claires et distinctes. Et quand on est amené à confesser des Orientaux, même catholiques, il faut bien dire qu'un confesseur de tradition latine est parfois assez gêné pour démêler quelque chose. Les manifestations de repentir, de contrition, autant qu'on puisse humainement en juger, sont émouvantes. Mais en fait tout ce que l'on entend se résume à : « J'ai péché, j'ai beaucoup péché. » Quand on tient un langage assez clair en face de jeunes gens, ce qui m'arrive quelquefois, on vous répond : « Je suis un salaud. » Et si vous essayez d'en obtenir davantage, on vous répète : « Mais je vous dis que je suis un pauvre type! » Il n'y a chez eux aucun souci de chercher à classifier les péchés; ils ont, je dirai, physiquement horreur de cela.

Le formulaire en usage dans les Églises byzantines est beaucoup plus développé dans la tradition grecque que chez les Slaves qui ont subi l'influence latine par l'intermédiaire — en particulier chez les Russes — du Métropolite de Kiev, Pierre Moghila, au 17e siècle. Il n'y a pas de formule d'absolution obligatoire. Plusieurs sont proposées au prêtre, mais il peut improviser une formule d'absolution, ce qui évidemment ne va pas sans étonner ni même sans choquer quelque peu le

Latin habitué à une forme sacramentelle rigoureusement fixée.

Je dois dire que l'Église catholique n'impose pas au rite byzantin une formule d'absolution. Il en est une qui est spécialement recommandée dans les éditions romaines, mais qui n'est aucunement obligatoire. La voici :

> Que Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu, qui a donné à ses divins et saints disciples et apôtres l'ordre de lier et de délier les péchés des hommes, détourne lui-même les yeux de tous vos péchés et de toutes vos fautes.
>
> Moi, son indigne serviteur, ayant reçu d'eux le pouvoir de faire de même, je vous absous de toute excommunication, pour autant que j'en aie pouvoir et puissance et que vous en ayez besoin. Je vous absous encore de tous vos péchés que vous avez confessés devant Dieu et devant mon indignité. Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Cette formule est typiquement latinisante. Elle fait horreur à des orthodoxes par l'intervention du *ego*. Cette intervention d'un homme parlant en son propre nom leur paraît intolérable.

Je vais vous lire une formule traditionnelle attestée depuis le début du 11e siècle (Ms. Coislin 213, de 1027). Vous allez sentir la différence.

> Seigneur notre Dieu, qui avez accordé à Pierre et à la courtisane la rémission de leurs péchés à cause de leurs larmes, qui avez justifié le publicain qui reconnaissait ses propres fautes, recevez aussi la confession de votre serviteur, et s'il lui est arrivé de commettre quelques péchés volontaires ou involontaires, en parole, en action ou en pensée, pardonnez-les-lui dans votre bonté, car seul vous avez le pouvoir de remettre les péchés parce que vous êtes un Dieu de pitié, de miséricorde et d'amour des hommes et que c'est à vous que nous rendons gloire, avec votre Père éternel et votre saint, bon et vivifiant Esprit, maintenant, toujours et dans les siècles des siècles [6].

Dans ces deux formules nous avons l'expression de deux traditions.

I.-H. Dalmais.

6. L'abbé E. Vogel, *art. cité*, pp. 288-289, transcrit une formule qu'un archimandrite grec lui dit employer habituellement : « Roi du ciel, envoyez la grâce de votre Esprit très saint sur votre serviteur ici présent et pardonnez les fautes qu'il a commises en paroles, actions ou pensées, purifiez son cœur, éclairez son intelligence, affermissez sa volonté et rendez-le digne d'accomplir sur terre sa vocation. (En faisant le signe de la croix :) La grâce de l'Esprit-Saint, par l'intermédiaire de mon humble personne, vous pardonne vos péchés et vous délie. »

LA PÉNITENCE QUADRAGÉSIMALE DANS LE MISSEL ROMAIN

L'étude de la pénitence dans la liturgie doit faire une place de choix au carême. Si la pénitence chrétienne a des rythmes hebdomadaires et saisonniers (vendredi de chaque semaine, quatre-temps, vigiles de fêtes majeures), c'est surtout au long de la quarantaine liturgique qu'elle requiert l'effort collectif de la communauté des croyants. L'étude du carême a déjà été abordée à plusieurs reprises dans *La Maison-Dieu*, et Dom O. Rousseau lui a consacré de fortes pages dans le dernier numéro. Aussi pouvons-nous imposer deux limites au présent article : nous ne traiterons que du missel romain et des rites qui sont actuellement en usage. C'est en effet à partir du missel que les pasteurs ont à faire la catéchèse de leurs fidèles. De plus, si suggestives que puissent être l'expulsion des pénitents le mercredi des cendres, ou leur réconciliation le jeudi saint, ces rites sont irrémédiablement tombés en désuétude. Ils ne nous intéressent plus que dans la mesure où ils ont donné naissance à d'autres formes liturgiques qui, elles, demeurent aptes à stimuler l'esprit de pénitence dans le peuple chrétien.

Le carême est un temps de pénitence pour le peuple chrétien tout entier, et il importe de souligner dès l'abord ce caractère officiel, communautaire et liturgique, de la pénitence quadragésimale. C'est un fait d'Église que le temps dans lequel *omnis Ecclesia ad intelligenda salutis mysteria generaliter commonetur*, selon l'affirmation de saint Léon le Grand[1]. Telle est la raison pour laquelle le maître inégalé de la pastorale liturgique du carême renouvelait, chaque année, devant le peuple romain assemblé, son appel à la pénitence : *Il est propre à la solennité*

1. Léon le Grand, *Sermon.*, *De Quadragesima*, 8, 1 (XLVI), édition R. Dolle, « Sources chrétiennes », t. II, Paris, 1957, p. 66. Toutes les références ultérieures aux sermons de saint Léon seront données en fonction de cette édition. Le numéro en chiffres romains est celui du sermon correspondant dans la Patrologie latine de Migne (t. LIV).

pascale, en effet, de faire que l'Église entière se réjouisse du pardon des péchés, pardon qui ne se réalise pas seulement en ceux qui renaissent par le saint baptême, mais aussi en ceux qui sont déjà comptés dans le lot des fils adoptifs. Sans doute, c'est principalement le bain de la régénération qui fait des hommes nouveaux; mais il reste pour tous à se renouveler quotidiennement pour remédier à la rouille inhérente à la condition mortelle, et, sur le chemin de la perfection, il n'est personne qui ne doive toujours devenir meilleur; aussi tous ont à faire effort pour qu'au jour de la rédemption nul ne se trouve dans ses vices d'autrefois[2].

Afin d'entrer *avec toute l'Église dans l'intelligence des mystères*, nous allons étudier, en feuilletant notre missel, les rites pénitentiels, les thèmes pénitentiels et l'observance pénitentielle du carême.

I. — Les rites pénitentiels

Les rites pénitentiels du carême se situent au seuil et au terme de la Quarantaine : imposition des cendres, le mercredi de Quinquagésime, vestiges de la réconciliation des pénitents le jeudi saint.

Le mercredi des cendres.

Dans la pratique liturgique actuelle, le mercredi des cendres se présente dans un état quelque peu anormal. Au missel il inaugure déjà le carême : messe stationale, préface quadragésimale, oraison sur le peuple, commencement de la série psalmique des chants processionnaux de communion (Ps. 1). Un discret son de cloche différent se fait pourtant entendre : la secrète du dimanche suivant parlera du *sacrificium quadragesimalis initii*. Mais, à l'Office divin, le mercredi des cendres continue à faire partie des féries de la semaine de Quinquagésime; le carême commencera seulement aux premières vêpres du dimanche. Quant aux rites, le missel romain présente en ce jour la bénédiction et l'imposition des cendres suivies de la messe stationale. L'*Ordo benedictionis cinerum* comporte une antienne inaugurale suivie de quatre oraisons, de la bénédiction des cendres et de leur imposition avec la formule *Memento, homo*, puis viennent deux antiennes et un répons d'accompagnement, et

2. Léon le Grand, *ibid.*, *De Quadragesima*, 6, 1 (XLIV), p. 57.

enfin une oraison de conclusion. La messe stationale célèbre explicitement les *jejuniorum veneranda solemnia* (collecte) et le *venerabilis sacramenti exordium* (secrète).

Pour comprendre cet ensemble liturgique un peu confus, pour établir une hiérarchie entre ses formulaires, il est indispensable de regarder vers le passé.

Au milieu du 5e siècle, selon le témoignage de saint Léon le Grand (440-461), le carême est inauguré le dimanche de Quadragésime et le jeûne commence le lundi suivant. En effet, le dimanche inaugural du carême, saint Léon parle du jeûne au futur : *Ingressuri dies mysticos et jejuniorum remediis consecratos*, dit-il dans son quatrième sermon sur le carême, que nous lisons au bréviaire[3]. C'est encore la discipline actuelle de l'Église de Milan.

A la fin du 6e siècle, nous voyons apparaître, tant dans les titres presbytéraux romains que dans la liturgie papale, la messe du mercredi de Quinquagésime, intitulée au sacramentaire gélasien : *In jejunio prima statio*, bien que le même sacramentaire continue à appeler le dimanche suivant : *Dominica in Quadragesima. Inchoantis initium*[4]. Le sacramentaire grégorien se contente d'annoncer pour le mercredi : *Feria IIII Collecta ad sanctam Anastasiam*, avec l'oraison qui termine actuellement l'imposition des cendres (*Concede nobis Domine*), puis vient la messe *ad sanctam Sabinam*, dont les quatre oraisons sont celles du missel romain[5]. Nous ne trouvons aucune allusion aux cendres. Le Gélasien indique seulement que le mercredi, *mane in capite jejunii*, on reçoit les pénitents publics et on leur impose le cilice, puis on les enferme jusqu'au jeudi saint. Le mercredi de Quinquagésime est donc essentiellement l'inauguration du jeûne solennel et de la pénitence publique, c'est-à-dire qu'à cette époque on a déjà rattaché au carême les jeûnes hebdomadaires du mercredi, du vendredi et du samedi, qui étaient traditionnels à Rome dès le temps de saint Ambroise[6]. Ce rattachement dut s'opérer sous l'influence byzantine, qui fut prépondérante à Rome au 6e siècle. Comme à Byzance on ne jeûnait jamais le samedi, on y avait pris l'habitude d'avancer d'une semaine le jeûne du carême pour qu'il constituât vraiment une observance de quarante jours. C'est encore la pratique actuelle de l'Orient.

Au 8e siècle, les documents romains ou ceux qui, venant de

3. *Breviarium Romanum*, Dominica Ia de Quadragesima, ad secundum nocturnum.

4. *Sacramentarium Gelasianum*, I, 17 et 18, édition Wilson, pp. 15 et 17.

5. *Sacramentarium Gregorianum*, édition Lietzmann, n°. 35.

6. Saint Augustin, *Epistola ad Januarium* (Epist. 54, 2).

Rome, se sont répandus en pays francs, ne connaissent pas d'autre usage que celui dont témoignent les sacramentaires contemporains de saint Grégoire le Grand (590-604). Mais ils apportent des compléments du plus haut intérêt.

L'antiphonaire, dont le plus ancien témoin romain peut remonter à l'année 741, donne, pour la réunion de collecte, une antienne *ad introitum : Exaudi nos*, puis, pour la litanie, les deux antiennes *Juxta vestibulum* et *Immutemur*, suivies des chants de la messe, qui sont actuellement au graduel romain à l'exception du trait[7]. Les sacramentaires francs ont, au mercredi *in capite jejunii*, les oraisons *super paenitentem* du sacramentaire gélasien, puis le formulaire grégorien intégral, auquel ils ajoutent la préface *Qui corporali jejunio*, empruntée au sacramentaire de Padoue, où elle est marquée pour le vendredi des quatre-temps[8].

Dans les toutes dernières années du siècle, peu avant l'an 800, l'*Ordo* XXII décrit l'usage romain sur lequel doivent prendre modèle les Églises du royaume de Charles. Il est intéressant de le présenter, car il est le dernier témoin de la pratique purement romaine. Nous en donnons le texte, en ajoutant entre parenthèses les références à l'antiphonaire et au sacramentaire.

Ordo XXII. Le Carême

1. Le mercredi au commencement du Carême, tous se réunissent à l'église de Sainte-Anastasie vers la septième heure.

2. Le pontife entre au secrétarium, il revêt ses vêtements, tandis que la schola chante l'antienne d'introït (*Exaudi nos*).

3. Le pontife entre et monte à l'autel.

4. Dès que l'antienne est terminée, le pontife debout à la droite de l'autel se tourne vers le peuple, dit : *Dominus vobiscum;* ensuite il se tourne vers l'Orient et dit : *Oremus;* le diacre : *Flectamus genua*, puis : *Levate.* Suit l'oraison (*Concede, nobis, Domine*).

5. Ensuite on commence l'antiphone sur le chemin (Ant. *Juxta vestibulum* et *Immutemur*).

6. Quand on arrive à proximité de l'église de Sainte-Sabine on commence la litanie.

7. Quand le peuple est entré dans l'église, le pontife entre au secrétarium[9]. La schola continue en chantant jusqu'à l'autel.

7. *Antiphonale Missarum*, édition R.-J. Hesbert, n° 37 *a*.

8. *Sacramentaire gélasien d'Angoulême*, édition P. Gagin, nos 270-281, et *Sacramentaire grégorien de Padoue*, édition C. Mohlberg, n° 161.

9. Si l'on s'en rapporte à un document beaucoup plus récent, l'*Ordinarium* S.R.E., du cardinal Stefaneschi (14e siècle), on voit que le pape fait habituellement la procession nu-pieds. Arrivé à Sainte-

8. Quand la litanie est achevée, après un petit intervalle on commence l'antiphone d'introït (*Misereris omnium*).

9. Le pontife fait alors son entrée, monte à son siège et dit : *Dominus vobiscum*, le diacre : *Flectamus genua*, et *Levate*.

10. Ensuite, après l'oraison (*Praesta, Domine, fidelibus*), on fait la lecture [Joël, 2, 12-19, comme au missel romain, selon le témoignage du lectionnaire du 6e siècle], et la messe est célébrée comme de coutume [10].

11. Après l'oraison de communion, le diacre dit : *Humiliate capita vestra Deo*, et on dit l'oraison sur le peuple.

12. L'oraison terminée, le diacre dit : *Ite, missa est* [11].

Telle se présente encore, dans sa belle simplicité, la liturgie inaugurale du carême, à Rome et dans les pays francs, au seuil du 9e siècle. Laissons passer cinquante années et gagnons les bords du Rhin. A Mayence, vers 850, nous allons trouver toute la liturgie actuelle du mercredi des cendres. Voici en effet ce dont témoigne l'*Ordo romanus antiquus* (Ordo L d'Andrieu) [12].

Dans un préambule, tributaire du pseudo-Alcuin, l'*Ordo* mayençais déclare que, ce mercredi *in capite jejunii, tous doivent venir à l'assemblée liturgique*, et que le prêtre *avertira tous les chrétiens, à partir des témoignages sacrés des Écritures, qu'ils doivent accéder le plus rapidement possible à une vraie confession et à une vraie pénitence*. On les avertira ensuite qu'*ils devront venir pour être réconciliés le jeudi saint*. Si, pour des raisons de difficulté de déplacement ou tout autre motif, le fidèle ne pense pas pouvoir revenir le jeudi saint, *le prêtre le réconciliera aussitôt, en lui imposant la pénitence quadragésimale*. Après cette prescription vient un long rituel d'imposition de la pénitence, intéressant pour connaître la pratique pénitentielle au 9e siècle : après l'interrogation du pénitent, sa confession et de longues prières, le prêtre lui impose la cendre sur la tête en disant : *Memento, homo, quia pulvis es*. Ce rituel de réconciliation sépare la monition, que fait le prêtre à la collecte *in capite jejunii*, et l'*Ordo* du jour. Celui-ci tâche d'insérer l'imposition des cendres dans le cadre stational romain. Il propose le dérou-

Sabine, il entre au secrétarium pour se laver les pieds et se chausser (P. L., 78, col. 1199).

10. *Lectionnaire de Wurzburg*, n° 37.

11. M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut Moyen Age*, t. III, p. 259.

12. En attendant la parution du t. V des *Ordines romani* d'Andrieu, qui en donnera le texte critique, on le trouvera dans Hittorp, *De divinis catholicae Ecclesiae officiis*, édition de Paris, 1610, col. 27-33, dans Gerbert, *Monumenta veteris Liturgiae alemannicae*, Saint-Blaise, 1777, t. II, pp. 189-199, et dans le Commentaire du *Pontificale romanum*, de Catalani, t. III, édition de Paris, 1852, pp. 41-47.

lement suivant : bénédiction de la cendre, avec les quatre oraisons actuelles données comme oraisons de rechange (*alia, alia*). On chante ensuite l'antienne *Exaudi nos* et le pontife impose les cendres selon une rubrique qui semble expliquer l'origine même du rite : *Interim ponendi sunt cineres super capita, sicut antiphona testatur : Immutemur habitu in cinere et cilicio.* Puis vient l'oraison *Concede nobis* et la procession avec les antiennes *Juxta vestibulum* et le répons *Emendemus*, suivi de la litanie et de la messe.

En Lotharingie on a donc voulu donner une expression sensible au texte liturgique qui, à Rome, était pris au sens spirituel. C'est le même besoin d'expression tangible de la réalité spirituelle qui, à la même époque et dans les mêmes lieux, a transformé en onction chrismale sur la tête de l'évêque l'antique prière romaine : *L'ayant revêtu de tous les ornements de votre gloire, sanctifiez-le, Seigneur, par la rosée de votre onction céleste. Que cette onction se répande en abondance sur sa tête, qu'elle coule sur son visage, qu'elle descende jusqu'aux extrémités de son corps*[13]. Le fait de se couvrir de cendres en signe de pénitence et de deuil est abondamment attesté dans l'Ancien Testament : Josué, 7, 6; Samuel, 13, 19; Ézéchiel, 27, 30; Job, 2, 12; 42, 6; Jonas, 3, 6; Esther, 4, 3; et l'Église des premiers siècles l'a souvent adopté dans l'usage privé : « Les pécheurs s'aspergent de cendres, dit Isidore de Séville, afin de se souvenir qu'ils sont cendres et poussière, ou bien parce qu'ils sont devenus poussière, c'est-à-dire impies[14]. » Mais jamais, avant l'*Ordo* rhénan, nous ne trouvons une consécration liturgique de cet usage. Il témoigne du besoin de « jeu liturgique », si caractéristique du moyen âge, qui aboutira aux excès de l'*Ordo* de la bénédiction des cloches que nous trouvons au pontifical romain.

Aux 10e-11e siècles, l'usage germano-franc pénétra en Italie selon le processus bien connu, et il se répandit dans toute l'Europe. Un concile de Bénévent de 1091 décrète : « Le mercredi des cendres, tous les clercs et laïcs, hommes et femmes, recevront les cendres[15]. » Au 12e siècle, nous voyons se codifier dans le détail l'*Ordo* qui sera celui du missel de saint Pie V. Selon le pontifical romain du 12e siècle, le rite de la bénédiction des

13. *Pontificale Romanum*, 1, 13.

14. Isidore de Séville, *De Officiis ecclesiasticis*, 2, 16. On trouvera des références à Tertullien (*De Poenitentia*, 9), saint Cyprien (*De Lapsis*), Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, 5, 27), Optat de Milève (*Adversus Parmenianum*, 6), dans le commentaire de Catalani sur le pontifical romain, *loc. cit.*, t. III, p. 23.

15. Héfélé-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. V, p. 353.

cendres demeure, comme dans l'*Ordo* rhénan, extérieur à la fonction liturgique solennelle : le moindre en dignité des prêtres cardinaux bénit les cendres, tandis que le pape se prépare au secrétarium de Sainte-Anastasie. Le pontife fait ensuite son entrée dans la basilique au chant de l'*Exaudi nos*, et, pendant que se poursuit ce chant, soit le pape soit un prêtre pose les cendres sur les têtes des hommes et des femmes, en disant : *Memento homo*. Quand tous ont reçu les cendres, le pape chante l'oraison *Concede nobis*, le diacre dit : *Procedamus in pace*, et la procession s'engage sur la route de Sainte-Sabine. On chante *Juxta vestibulum*, *Parce Domine*, *Emendemus*, puis des psaumes et des litanies[16]. On notera que, si l'*Ordo* romain a pris le formulaire rhénan, il l'a adapté au vieux cadre stational. Le chant des antiennes est réservé à la procession.

Jusqu'ici nous n'avons pas encore vu l'évêque célébrant se mettre en quelque sorte au rang des pénitents en recevant lui-même les cendres. C'est au début du 13e siècle que le pas est franchi. Le *De Consuetudinibus et observantiis Ecclesiae romanae* du cardinal Cencius de Sabellis, qui devait devenir le pape Honorius III (1216-1227), note en effet qu'après la bénédiction des cendres par le plus jeune des prêtres cardinaux, le pape entre dans la basilique avec les cardinaux; il gagne son siège dans l'abside, et là, le doyen des évêques lui impose la cendre, en disant : *Memento, homo*. Le pape impose ensuite lui-même la cendre aux évêques, aux cardinaux et aux autres ordres. C'est quand il a terminé que la schola entonne l'antienne *Exsurge, Domine*[17].

Il serait trop long d'étudier les rites du mercredi des cendres dans nos pays. Retenons seulement deux points : souvent on imposera les cendres sur la tête *in modum crucis;* tel sera par exemple l'usage de Paris[18]. En de nombreuses églises on dit la préface de carême : *Qui corporali jejunio* à partir du mercredi des cendres, *sauf les dimanches, où l'on dit la préface commune*, ainsi que le précise l'*Ordo* du chanoine Liziard de Laon, à la fin du 12e siècle[19]. Il n'est pas, en effet, indiqué de chanter les bienfaits du jeûne corporel le jour où l'Église le rompt en l'honneur de la résurrection du Seigneur. C'est pour cette raison que les missels français des derniers siècles possèdent souvent une préface propre aux dimanches du carême.

16. M. Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen Age*, t. I, *Le Pontifical du XIIe siècle*, Cité du Vatican, 1938, p. 209.
17. P. L., 78, col. 1070.
18. Martène, *De antiqua Ecclesiae disciplina*, Lyon, 1706, p. 134.
19. U. Chevalier, *Ordinaires de l'Église cathédrale de Laon*, Paris, 1897, p. 84.

Il est facile de tirer des suggestions pastorales de ce rapide survol historique de la liturgie inaugurale du carême. Le rite essentiel du mercredi des cendres, celui qui doit être mis en valeur, consiste dans *la messe stationale*. La faculté que nous avons de la célébrer le soir permettra, en plus d'une paroisse, d'en faire un des sommets de l'année liturgique. Après la messe, l'élément fondamental est la prédication de la pénitence, ainsi que le rappelle l'*Ordo* du Synode : *Ante Quadragesimam quarta Feria, populum ad confessionem invitate et confessis juxta qualitatem criminum paenitentiam injungite*[20]. Cette prédication prendra normalement place dans l'homélie de la messe. Les fidèles doivent s'entendre rappeler que la confession est la meilleure des entrées en carême. Ensuite seulement vient l'imposition des cendres et leur bénédiction. Peut-on émettre le vœu de voir interdire l'imposition des cendres séparée de la messe, qui la suit normalement ? Le jour des cendres n'est pas un rappel de la mort, avec le *morituri te salutant* de Willette, mais un départ vers les *maxima redemptionis nostrae mysteria*. Si l'Église tient à donner le plus grand relief possible à la bénédiction et à l'imposition des cendres, en autorisant leur réitération le mercredi soir avant la messe (Décret de la S.R.C. du 5 février 1958), il est bien évident que l'imposition des cendres est strictement liée au mercredi et qu'elle ne saurait être reportée au dimanche suivant. Il y a une opposition radicale entre la liturgie du jour du Seigneur, qui est une liturgie de joie même en carême, et le rite pénitentiel des cendres.

Le jeudi saint.

C'est le jeudi saint au matin, c'est-à-dire avant l'entrée de la communauté dans le triduum pascal, que l'Église réconciliait jadis les pénitents. L'usage était considéré comme traditionnel au temps d'Innocent I^er^ (416). Saint Jérôme y fait écho dès la fin du 4^e^ siècle[21]. Si le sacramentaire papal l'ignore totalement, c'est qu'à Rome la réconciliation était confiée aux prêtres[22]. Le sacramentaire gélasien a conservé un texte très beau du rituel de la réconciliation, qui a été inséré ultérieurement dans le cadre d'une messe[23]. L'essentiel de cet *Ordo* est passé dans le pontifical romain, où il n'est plus qu'un document d'archives, puis-

20. *Pontificale Romanum*, 3, 5.
21. Saint Jérôme, *Epistola ad Oceanum* (Epist. 77), édition Labourt, t. IV, p. 43.
22. A. Chavasse, *Le Sacramentaire gélasien*, Paris, 1958, pp. 141-144.
23. *Sacramentarium Gelasianum*, 1, 38, édition Wilson, pp. 63-69.

qu'il est interdit aux évêques de l'utiliser. Il demeure capital pour établir une théologie de la pénitence.

Mais il est un usage qui s'est maintenu jusqu'à ces derniers temps dans plusieurs églises, et que nous ne saurions passer sous silence : l'imposition des cendres à tous les fidèles a eu longtemps son parallèle dans l'absolution générale donnée également à toute la communauté chrétienne. Il faut distinguer les deux absolutions du jeudi saint : celle des pénitents et celle de la communauté, comme on distingue, dans l'*Ordo* rhénan, les deux impositions des cendres du mercredi initial du jeûne. Malgré quelques vestiges que nous pouvons encore recueillir à la fin du 17e siècle (et peut-être le *Non moriar sed vivam* de l'offertoire du jeudi saint), assez tôt la première ne présente plus guère d'intérêt en raison de l'abandon de la pénitence publique, tandis que la seconde demeurera populaire en France au point de donner parfois au jeudi saint le nom de *jeudi absolu*. Dans les anciens Ordinaires, l'heure de cette absolution est variable[24]. Tantôt elle a lieu dès le matin après laudes, tantôt elle est fixée à l'heure de none. Souvent, l'évêque se rend dans les principales églises de la ville, pour y renouveler l'absolution. A Laon, au 12e siècle, après l'avoir donnée à la cathédrale, il gagne Saint-Vincent, Saint-Martin, Saint-Jean-au-Bourg, Saint-Jean-de-l'Abbaye[25]. Les fidèles venaient très nombreux des campagnes pour cette absolution. Par une charte datée de 1136, le roi Louis le Gros s'engageait à assurer la sécurité de ceux qui entreprenaient le voyage *in Cena Domini ad absolutionem*[26].

Le missel parisien de Vintimille, que suivaient encore en 1840 trente diocèses de France, a conservé pour le jeudi saint une absolution des pénitents qui devait être accomplie dans toute les églises paroissiales : après la récitation des psaumes pénitentiels, suivie d'une série de quatre oraisons, le célébrant, la tête couverte et la main droite étendue vers les pénitents, prononce une véritable formule d'absolution : *Que par notre ministère Notre-Seigneur Jésus-Christ vous absolve lui-même de tous les péchés que vous avez accomplis par pensée, parole ou acte, et qu'absous des liens de vos péchés, il daigne vous conduire au Royaume des cieux*[27]. A Paris, vers 1740, « Monseigneur l'archevêque déléguait quelques prêtres pour faire trois absoutes, la première dans le cimetière des Saint-Innocents, la seconde en l'église Saint-Magloire du faubourg Saint-Jacques, et la troisième en l'église

24. Martène, *loc. cit.*, p. 228.
25. U. Chevalier, *Ordinaires de Laon*, p. 109.
26. U. Chevalier, *ibid.*, note 5. D'après le Cartulaire de Jacques de Troyes appartenant au Chapitre de Laon.
27. *Missale Parisiense DD C-G de Vintimille auctoritate editum*, Paris, 1777, p. 155.

de Saint-Éloi des Barnabites près le Palais[28] ». Les livres à l'usage des fidèles précisent que « la cérémonie de l'absoute qui se fait dans toutes les églises avant la grand-messe est un reste de l'antique discipline de l'Église. Bien qu'il ne faille pas prendre cette absolution pour sacramentelle, comme anciennement, mais pour une prière et une bénédiction très salutaire que le pasteur fait sur le peuple, il est néanmoins très bon que les fidèles se disposent par des sentiments de componction et de pénitence à en recevoir les fruits[29] ». Tous les missels français indiquent au moins l'obligation de réciter en public les sept psaumes de la pénitence. Quelques diocèses, tel celui de Bayeux, plusieurs ordres religieux, tel l'Ordre des prêcheurs, ont conservé cette prescription.

Si la liturgie romaine n'a jamais connu un usage semblable, du moins peut-on découvrir une analogie dans la bénédiction solennelle avec indulgence que le pape donnait au peuple, le jeudi saint, de la loggia extérieure de Saint-Pierre. Tant les diaires des cérémoniaires romains que le cérémonial papal attestent ce rite, qui fut conservé jusqu'en 1870[30].

D'un point de vue pastoral, nous savons que la réconciliation des pénitents se fait dans le sacrement de pénitence, mais nous sentons aussi combien il est utile pour la communauté chrétienne de prendre conscience collectivement de ses fautes et de recevoir un pardon collectif. A condition de retenir la mise au point du missel parisien : *bien qu'il ne faille pas prendre cette absolution pour sacramentelle, mais pour une prière et une bénédiction*, la restauration du rite pourrait présenter une grande valeur pastorale. Ne pourrait-on en faire une sorte de célébration préparatoire à la messe du mercredi saint ? C'est déjà en ce sens que parlait la préface du mercredi, dans le supplément d'Alcuin au sacramentaire grégorien, au début du 9e siècle : *par le Christ Notre-Seigneur nous en supplions votre miséricorde : de même qu'aujourd'hui vous nous lavez de nos péchés, ainsi demain vous nous nourrirez des mets de votre vénérable Souper. Aujourd'hui vous recevez la confession de nos fautes et demain vous nous accorderez un accroissement de vos dons spirituels; aujourd'hui vous recevez l'hommage de nos jeûnes et demain vous nous introduirez au banquet de votre Repas sacré*[31].

28. *Concordance des Bréviaires de Paris et de Rome*, Paris, 1740, p. 174.

29. *L'Office de la Semaine sainte*, Paris, 1698, p. 286.

30. *Sacrarum Cerimoniarum SS. Romanae Ecclesiae Libri tres*, Venise, 1516, l. II, ch. 46, édition Catalani, Rome, 1751, t. II, p. 174. On pourra consulter le *Diarium* de Jean Burkard, édition Thuasne, Paris 1883, t. I, p. 181.

31. *Sacramentarium Gregorianum*, édition Wilson, p. 270.

Tels sont les deux rites pénitentiels les plus marquants du carême. Mais évidemment l'acte pénitentiel central est la célébration de l'Eucharistie, du *sacrifice pour le péché*, que l'Église romaine, à la différence de l'Orient, a voulu multiplier en carême, d'abord le mercredi et le vendredi de chaque semaine, puis le lundi et le samedi, ensuite le mardi, enfin le jeudi[32]. C'est donc à travers la liturgie des messes de carême que nous pénétrerons le plus avant dans l'esprit pénitentiel de ce temps.

II. — Les thèmes pénitentiels des messes

Il faut commencer par deux remarques préliminaires. Nous n'avons pas à opposer thèmes baptismaux et thèmes pénitentiels. C'est le baptême qui est le premier sacrement remettant les péchés, et il suppose, chez un adulte, la conversion du cœur, le changement de vie. Le sacrement de pénitence est un second baptême : *Lavant aquae, lavant et lacrymae*, dit le pontifical du jeudi saint. *De là*, continue-t-il, *une double joie pour l'Église, l'enrôlement de ceux qui sont appelés, l'absolution de ceux qu'a amenés le repentir*[33]. C'est pourquoi tous les grands thèmes baptismaux du salut ont une résonance pénitentielle indéniable, qu'il s'agisse des figures de l'Ancien Testament (Jonas, Daniel, Suzanne, Naaman) ou des enseignements fondamentaux de l'évangile johannique dans la rencontre de Jésus avec la Samaritaine, la guérison de l'Aveugle-né ou la résurrection de Lazare : tant pour le catéchumène que pour le pénitent, il s'agit de renaître à une vie nouvelle. Or, la liturgie du carême nous invite, dès le premier dimanche, à rejeter toute vieillerie, *a vetustate purgatos* (postcommunion), et elle nous fera demander, le mardi saint : *que votre miséricorde, ô Dieu, nous préserve de tout retour furtif du vieil homme et nous rende capables de recevoir la sainteté de l'homme nouveau* (oraison sur le peuple), après avoir annoncé à toute la communauté chrétienne, le mercredi du grand scrutin : *Je verserai sur vous une eau pure, et vous serez lavés de toutes vos souillures, lavés de toutes vos idoles. Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau* (introït du mercredi de la quatrième semaine). C'est la première remarque : il y a une parfaite superposition des plans baptême-pénitence.

La seconde voudrait dire la non moins parfaite continuité existant entre l'annonce de la parole de Dieu et la conversion du

32. A. Chavasse, *La structure du Carême et les lectures des messes quadragésimales dans la Liturgie romaine*, *La Maison-Dieu*, 31, pp. 100 sq.

33. *Pontificale Romanum*, 3, 3.

cœur. La catéchèse, qui constitue un élément primordial du carême, a pour but la conversion. Elle est une annonce du Royaume de Dieu, elle retentit comme jadis la voix du Baptiste sur les bords du Jourdain, elle est donc un appel à la pénitence. C'est très justement que la première oraison du dimanche initial du carême, au sacramentaire gélasien, demande à Dieu *que les exercices annuels du sacrement quadragésimal* nous obtiennent de *progresser dans l'intelligence du mystère du Christ et d'y conformer dignement notre vie* (I, 18).

Dans la conscience de la double continuité que nous venons de marquer, nous pouvons maintenant parcourir les thèmes majeurs des messes du carême : le combat contre Satan, les quarante jours de la « quadragésime », la conversion du cœur, la guérison et la résurrection.

1. *Le combat contre Satan.*

Dès la première oraison du rassemblement de la communauté, le mercredi des cendres, la liturgie présente le carême comme *une lutte contre les esprits du mal*. Et ce thème remplira toute la messe du premier dimanche avec l'évangile de la tentation de Jésus et le psaume 90, qui est le psaume du carême par excellence, celui qui fournit répons brefs et versets de chacune des Heures durant les quatre premières semaines : tous les dangers y sont évoqués, du *filet de l'oiseleur* à la *flèche qui vole le jour* et aux *terreurs de la nuit* avec les animaux de proie, *le lion et le serpent, le lionceau et le dragon;* mais aucun de ces dangers ne saurait atteindre *qui demeure à l'abri du Très-Haut*, car le Seigneur a *donné ordre à ses anges de le garder en toutes ses voies*. Nous retrouvons évoqué le combat contre Satan dans les évangiles du mercredi et du jeudi de la première semaine, du troisième dimanche et du jeudi de la troisième semaine. C'est lui qui est au premier rang dans les exorcismes réitérés, tout au long du carême, sur les catéchumènes. Au cours de la nuit sainte, l'assemblée chrétienne n'aura-t-elle pas, à la suite des nouveaux baptisés, à renoncer elle aussi *à Satan, à toutes ses œuvres et à tout son cortège ?*

La pensée de l'affranchissement chrétien du Prince des ténèbres était très familière aux Pères de l'Église : saint Jean Chrysostome se réjouit, au seuil du carême, *de la foule qui, d'un seul élan, se riant des filets du diable, est venue au troupeau du Christ pour s'y faire inscrire avec empressement*[34]. A la suite de Jésus

34. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, édition A. Wenger, Paris, 1958 (I, 2, p. 109).

au désert, le chrétien est enrôlé dans un véritable engagement militaire, ne cesse de rappeler, d'une année à l'autre, saint Léon à ses fidèles : *Aussi longtemps que nous sommes revêtus d'une chair mortelle, l'antique ennemi ne cesse pas de nous tendre partout les lacets du péché et de s'acharner contre les membres du Christ, alors surtout qu'ils ont à célébrer des mystères plus sacrés : c'est donc à bon droit que l'enseignement du Saint-Esprit a inculqué au peuple chrétien de se préparer à la fête pascale par une abstinence de quarante jours : plus saintement nous aurons passé ces jours, mieux nous aurons montré que nous honorons religieusement la Pâque du Seigneur*[35].

2. *Les quarante jours de la Quadragésime.*

Est-il besoin de se reporter au dictionnaire pour savoir que l'étymologie du mot « carême » est « quarantaine » ? Quand bien même il le faudrait, ce serait une occasion pour le chrétien de se rendre compte de l'importance du nombre quarante dans la préparation pascale. Pourquoi ce nombre quarante ? Parce que Notre-Seigneur, en jeûnant quarante jours au seuil de sa vie publique, a voulu revivre symboliquement les quarante années du peuple de Dieu au désert. Au jeûne quadragésimal de Jésus, la messe du mercredi de la première semaine de carême se plaît à joindre toutes les quarantaines sacrées de l'Ancienne Loi : c'est Moïse montant à la rencontre de Dieu, Élie en marche vers l'Horeb, le jeûne sauveur des Ninivites. L'aspect pénitentiel du thème est très important : au terme, il y a la victoire sur Satan, l'intimité avec Dieu parlant à son élu comme un ami avec son ami, le pardon divin accordé à un peuple païen; mais pour arriver à cette victoire, à cette intimité, à ce pardon, il faut se battre, cheminer, jeûner. Au terme, la transfiguration, dont celle du Christ est le principe, la prophétie et le gage (évangile de la veillée dominicale au seuil de la deuxième semaine), mais la transfiguration ne s'opère qu'au sommet de la montagne. Nous touchons ainsi le troisième thème.

3. *La conversion du cœur.*

Celle-ci exige d'abord, de la part de l'homme, la prise de conscience de son état pécheur. Quelques lectures des messes fériales nous en livrent l'aveu dans un appel fervent au Seigneur, telle la prière de Daniel (mardi de la 2e semaine), mais c'est tout

35. Léon le Grand, *loc. cit.*, *De Quadragesima*, 3, 2 (XLI), pp. 41-42.

au long du carême que monte cet aveu de la misère de l'homme, dans les psaumes graduels ou processionnaux, dans le trait que nous répétons lundi, mercredi et vendredi : *Domine non secundum peccata nostra retribuas nobis. Adjuva nos, Deus salutaris noster, et propitius esto peccatis nostris.* La prise de conscience de notre état pécheur est la prise de conscience de notre responsabilité personnelle devant Dieu : nous ne sommes pas seulement solidaires d'un peuple au cou dur et à la nuque raide, nous sommes personnellement responsables (vendredi et jeudi de la première semaine), nous serons soumis à un jugement, que le Seigneur nous annonce dès le premier lundi, en se présentant comme le Berger qui viendra séparer les brebis des boucs.

La conversion du cœur, c'est l'appel que fait entendre saint Paul d'un dimanche à l'autre du carême : *voici maintenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut*, dit-il dans un passage qui, dès le temps de saint Léon, était déjà lu comme épître du premier dimanche de carême[36]. *Ce que Dieu veut*, dit-il le deuxième dimanche, *c'est faire de vous des saints, c'est que vous évitiez l'impureté.* Le troisième dimanche, il entrera dans les détails : *aucun débauché, aucun jouisseur, aucun avare, cet idolâtre, ne saurait partager le royaume du Christ et de son Dieu. Vivez en fils de lumière.* Le quatrième dimanche enfin, il nous invitera à vivre en *hommes libres : c'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés.* Tel est l'appel à la conversion, à la libération, que saint Paul lance chaque année à l'Église. Le chrétien n'y répondra sérieusement que s'il accepte d'entrer dans un effort systématique de purification intime. *Tout ce qui ternit la pureté de l'âme et le miroir de l'esprit doit être soigneusement effacé et en quelque sorte gratté pour retrouver l'éclat premier. A chacun de scruter sa conscience et de se présenter soi-même devant soi pour un jugement personnel rigoureux. Qu'il voie si, dans le secret de son cœur, il trouve cette paix que donne le Christ*[37].

4. *La guérison et la résurrection.*

Un dernier thème privilégié, dont les aspects baptismaux et pénitentiels se rejoignent, est celui de la guérison, de la résurrection : la pénitence, première ou seconde, est en effet une guérison de la nature malade, une communion à la résurrection du Christ, signifiée et annoncée dans les résurrections de l'Ancien Testament et dans celles que Jésus opéra lui-même : guérison

36. *Ibid.*, *De Quadragesima*, 4, 1 (XLII), p. 43.
37. *Ibid.*, *De Quadragesima*, 3, 1 (XLI), p. 40.

de Naaman (lundi troisième semaine), résurrections opérées par Élie (vendredi quatrième semaine) et Élisée (jeudi quatrième semaine), guérisons du serviteur du centurion (jeudi des cendres), de la fille de la Cananéenne (jeudi première semaine), du paralytique de la piscine (vendredi première semaine), de la belle-mère de Pierre (jeudi troisième semaine) de l'aveugle-né (mercredi quatrième semaine), délivrances de possédés (dimanche et jeudi troisième semaine) résurrections du fils de la veuve de Naïm (jeudi quatrième semaine) et de Lazare (vendredi quatrième semaine).

Il serait facile de dégager le symbolisme pénitentiel de chacun de ces miracles. Qu'il nous suffise d'entendre saint Augustin commenter au bréviaire la guérison de l'aveugle-né et la résurrection de Lazare : *Genus humanum est iste coecus. Haec enim coecitas contingit in primo homine per peccatum, de quo omnes originem duximus, non solum mortis, sed etiam iniquitatis*[38]. Quant à Lazare, Augustin affirme : *Per Lazarum peccator significabatur*[39]. La réconciliation est pour le pécheur une résurrection : *voici le temps favorable*, dit le pontifical du jeudi saint, *les jours où Dieu s'apaise, où l'homme est sauvé, où la mort est détruite, où la vie éternelle commence*[40]. Et sous quelle forme opère cette œuvre de résurrection et de salut ? — Par la régénération baptismale et par le pardon accordé aux pécheurs.

Quelle application pastorale tirer de ce rappel des thèmes pénitentiels les plus marquants ?

Il peut orienter utilement notre célébration du carême en la situant dans la vie concrète des fidèles. Si l'on met à part les jeunes chrétientés d'Afrique ou d'Asie, jamais nos communautés paroissiales ne reverront ces foules venant se faire inscrire, qui enthousiasmaient Jean Chrysostome ou Léon le Grand : *sur la surface de la terre*, dit saint Léon, *des millions d'hommes* (*millium millia*) *se préparent à leur régénération dans le Christ*[41]. Même en faisant la part de l'amplification oratoire, nous savons que les baptêmes se chiffraient par milliers dans les grandes métropoles ecclésiastiques au seuil du 5e siècle. D'après Palladius, trois mille catéchumènes furent baptisés à Constantinople dans la nuit de Pâques de l'année 403[42]. Puisque ces temps sont révolus, il y aurait danger de verser dans les « mots irréels » en

38. *Breviarium Romanum*, Feria IV Hebdom. IV in Quadragesima, ad Matutinum.
39. *Breviarium Romanum*, Feria VI Hebdom. IV in Quadragesima, ad Matutinum.
40. *Pontificale Romanum*, 3, 3.
41. Léon le Grand, *loc. cit.*, *De Quadragesima*, 2, 2 (XL), p. 35.
42. Palladius, *Dialogues. Vie de saint Jean Chrysostome*, 9.

faisant notre catéchèse de carême *comme si* nous nous adressions à des catéchumènes. Mais tout le fonds baptismal de la catéchèse liturgique peut être repris dans la perspective du combat contre Satan, des quarante jours de montée vers Dieu et de pénitence, dans celles de la conversion, de la guérison et de la résurrection de l'homme pécheur, sauvé une fois pour toutes et pourtant perpétuel candidat au salut. Quels moyens nous offre l'Église pour vivre ainsi la quarantaine purificatrice et illuminatrice ? Quelle observance pénitentielle nous propose-t-elle ? C'est ce qu'il nous reste à étudier.

III. — L'observance pénitentielle du carême

Un des mots caractéristiques du carême est le mot *Observantia : Deus qui Ecclesiam tuam annua quadragesimali* observatione *purificas* (premier dimanche) et nous trouvons souvent ce mot chez saint Léon qui est le théologien du carême : *Les saints jours du carême sont arrivés, dont l'observance amende toutes les lâchetés passées, efface toutes les négligences*[43]. En quoi consiste cette observance ? Il la définit d'un mot : *Nous abordons*, dit-il, *le début du carême, c'est-à-dire un service plus empressé du Seigneur, ad diligentiorem Domini servitutem*[44]. L'observance fondamentale, c'est donc *le service dans l'amour*. Ce sera le langage que parlera saint Ignace de Loyola quand il voudra engager son retraitant au service de la plus grande gloire de Dieu. Voilà pour le fond, pour l'essentiel. Quelles formes prendra ce service ? Traditionnellement, l'Église les ramène à trois : jeûne, aumône, prière.

1. *Le jeûne*[45].

Dès l'épître du mercredi des cendres, le Seigneur nous adresse par le prophète Joël un appel vigoureux au jeûne : *Sanctificate jejunium*, et l'Église nous donnera dans Moïse, Élie, les Ninivites, des exemples du jeûne. Elle nous offrira surtout, au premier dimanche, le grand modèle : Jésus jeûnant quarante jours et quarante nuits et formulant contre Satan la loi du jeûne chrétien : *L'homme*

43. Léon le Grand, *loc. cit.*, *De Quadragesima*, 1, 2 (XXXIX), p. 28. On lira avec intérêt l'article du R. P. Ignace Carton, *A propos des oraisons de Carême, Note sur l'emploi du mot « Observantia » dans les Homélies de saint Léon* (*Vigiliae christianae*, 1954, pp. 104-114).

44. Léon le Grand, *loc. cit.*, *De Quadragesima*, 1, 3 (XXXIX), p. 29.

45. Sur la signification du jeûne du Carême, voir Dom Jean Leclercq, *Carême et pénitence*, *La Maison-Dieu*, 31, pp. 44-60.

ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. Le jeûne n'est pas une fin en soi, il est un moyen pour rendre l'homme plus libre dans son accueil à la parole de Dieu. Aux nourritures terrestres, l'homme doit substituer le pain du ciel : *Ce serait peu que d'affaiblir la force du corps, si l'on n'alimentait la vigueur de l'âme. Retranchons à la chair un rassasiement corporel, et que l'esprit puise des forces aux délices spirituelles*[46].

Tel est le jeûne que suppose la prière liturgique quotidienne : *jeûne corporel*, dont la préface du carême fait l'éloge, mais jeûne destiné à aviver en nous le désir des biens d'en-haut : *Faites, Seigneur, que notre âme qui se châtie par la mortification du corps s'enflamme du désir de vous posséder* (premier mardi).

Si le jeûne corporel est un moyen privilégié de purification pour l'âme pécheresse, s'il provient *d'une institution divine éminemment bienfaisante*[47], il est avant tout une réalité intérieure; il ne s'affiche pas comme celui des hypocrites, nous dit Jésus, le mercredi des cendres : *Quand tu jeûnes, parfume-toi la tête et lave-toi le visage.* Il doit surtout correspondre à une conversion intérieure. Contraint de ramener constamment Israël de l'observance légaliste à l'ouverture intime de l'âme, le Seigneur rappelle dans l'épître du vendredi des cendres en quoi consiste le vrai jeûne, c'est-à-dire quelle disposition spirituelle doit accompagner le jeûne; car pas plus que l'enseignement de Jésus sur le primat du culte en esprit et en vérité n'est une condamnation du culte liturgique, le rappel du primat inconditionnel de la charité n'est une dépréciation du jeûne en soi : *Le jeûne que j'aime, le voici; rompre les chaînes injustes, faire sauter les liens du joug, renvoyer libres les opprimés, briser toute oppression, partager ton pain avec l'affamé, recueillir chez toi les malheureux sans asile, vêtir celui que tu vois nu, ne pas te dérober devant ta propre chair. Alors ta lumière éclatera comme l'aurore, et ta guérison sera prompte. Devant toi marchera ta justice, et derrière toi la gloire du Seigneur. A tes cris le Seigneur répondra, à tes appels il dira : me voici. Car je suis miséricordieux, moi le Seigneur votre Dieu.*

C'est là le thème fondamental de la prédication du carême : *Pardonnons les fautes, brisons les liens, oublions les injures, finissons-en avec les vengeances; alors la fête sacrée, grâce au pardon divin et aux pardons humains, nous trouvera tous joyeux, tous irréprochables*[48].

46. Léon le Grand, *loc. cit.*, *De Quadragesima*, 1, 5 (XXXIX), p. 31.
47. Léon le Grand, *loc. cit.*, *De Quadragesima*, 4, 1 (XLII), p. 44.
48. Léon le Grand, *loc. cit.*, *De Quadragesima*, 2, 5 (XL), p. 38.

2. *L'aumône.*

Le jeûne comporte une exigence interne de charité fraternelle. Et l'aumône est une des manifestations privilégiées de la charité : *Romps ton pain avec celui qui a faim*, vient de dire le Seigneur à celui qui jeûne. Le lundi de la première semaine il rappelle qu'au jugement final c'est l'amour que nous aurons manifesté pour nos frères qui nous classera pour toujours parmi les élus ou parmi les réprouvés. Ce que nous faisons pour le pauvre, nous le faisons pour le Christ.

Si telle est la relation fondamentale du jeûne et de l'aumône, l'âme pénitente n'oubliera pas non plus que l'aumône possède en elle-même une valeur purificatrice : *Comme l'eau éteint le feu, ainsi l'aumône éteint le péché* (Sagesse, liv. 3, 33).

Il est enfin un lien en quelque sorte matériel qui existe entre le jeûne et l'aumône : ce qui a été économisé par le jeûne doit être distribué en aumônes; bien loin de dispenser du jeûne, comme le voulait la casuistique de ces derniers temps, l'aumône s'amplifie à la mesure de la générosité avec laquelle nous jeûnons. Sur ce point, les Pères de l'Église sont formels : *Ce que chacun soustrait à ses plaisirs, qu'il le dépense en faveur des faibles et des indigents*, dit saint Léon[49]. Et qui sont ces indigents auxquels doit aller ce que nous avons soustrait à nos plaisirs ? Ce sont sans doute les chrétiens dans le besoin, mais aussi tous les hommes. Ni le Seigneur dans l'évangile du jugement, ni son prophète ne posent de frontières à notre charité; *ceux qui n'ont pas encore reçu l'évangile sont pourtant dignes de pitié dans leurs nécessités; car il faut aimer dans tous les hommes la communion à une même nature*[50]. Tels sont les horizons que la liturgie du carême ouvre à notre observance. Bien loin d'être d'un autre temps, elle va au vif des problèmes que nous pose la vie quotidienne, en même temps que par ses exigences mêmes, elle restaure dans notre âme défigurée par l'égoïsme et l'orgueil l'image de son Créateur et de son Sauveur.

Mais, pour qu'elle puisse restaurer sûrement cette image, elle nous impose le contact permanent avec lui dans la prière. Voilà pourquoi le trinôme jeûne-aumône-prière n'est pas fonction d'un temps. Il est une exigence permanente de notre purification intime.

49. Léon le Grand, *loc. cit.*, *De Quadragesima*, 11, 6 (XLIX), p. 85.
50. Léon le Grand, *loc. cit.*, *De Quadragesima*, 3, 3 (XLI), p. 42.

3. *La prière.*

La prière qui doit accompagner le jeûne est à la fois personnelle et communautaire, parce que le jeûne du carême est le *solemne jejunium*, le jeûne public et officiel de l'Église. Jésus parlait un jour à ses disciples d'un démon qui ne se chasse que par le jeûne et la prière (Mat., 17, 20). Or, c'est chaque chrétien, dans la prise de conscience de son état de pécheur, c'est l'Église tout entière, à la fois dans ses fils et dans ses catéchumènes, qui sont aux prises avec Satan, menant le combat du jeûne dans la prière pénitente. Quelle forme va prendre cette prière ?

Elle va consister d'abord dans *l'audition de la parole de Dieu.* Prier ne consiste pas d'abord à parler, mais à se taire, à écouter le Seigneur et, comme Marie, à garder tout dans son cœur. L'Église a toujours fait une grande place à l'audition de la parole de Dieu en carême, qu'il s'agisse de la *lectio divina* ou de la célébration liturgique. Mais, objectera-t-on, en quoi le fait d'écouter la parole de Dieu peut-il être une pratique pénitentielle ? La parole de Dieu n'est-elle pas notre joie comme le chante sans se lasser le psaume 118 ? Évidemment. N'oublions pas, pourtant, deux choses : pour se mettre à l'écoute de Dieu, il faut s'arracher à un autre dialogue, celui que nous menons avec le monde. S'arracher, fût-ce de la manière la plus simple qui consistera parfois à fermer le poste de radio. De plus, la parole de Dieu ne nous laissera pas où nous sommes; en entrant dans nos vies, elle y apportera ses exigences; elle est le glaive à deux tranchants. Il faut du courage pour le laisser pénétrer dans les chairs.

C'est dans ce mouvement même de rénovation intime que nous avons, chaque année, à faire entrer le peuple chrétien, car cette montée annuelle vers la célébration pascale, dans la double conscience de notre misère profonde et de la surabondance de la Rédemption en Jésus-Christ, constitue un temps fort de l'Histoire du Salut.

De cette étude de l'observance pénitentielle que nous propose le missel romain pour le carême, nous devons tirer une conclusion pastorale fondamentale : pas de carême liturgique sans jeûne de la communauté. Il ne s'agit pas seulement de l'observance obligatoire du mercredi des cendres et du vendredi saint, mais du jeûne de tout le carême, c'est-à-dire d'un effort collectif d'ascèse basée sur des privations tangibles de biens matériels : tabac, distractions, lectures, voyages. Une famille chrétienne doit trouver un style de vie adapté au carême. Il pourra aller d'un ordinaire de la table plus simple à une abstention plus ou moins radicale du cinéma ou de la télévision, mais tous les

âges percevront que la famille, en tant que telle, est engagée dans une montée commune. Les économies faites ne seront pas thésaurisées, mais elle appartiendront de plein droit aux pauvres. Avec l'effort collectif d'ascèse et de charité, un pasteur voudra surtout mettre en valeur la participation quotidienne à la messe ou du moins la sanctification par la messe des deux féries principales de la semaine, le mercredi et le vendredi. Ce sont les deux jours qui ont reçu les formulaires les plus denses de toute la quarantaine sacrée. Mais, en accueillant la parole de Dieu, les chrétiens devront s'ouvrir aussi à l'aspect propitiatoire de l'Eucharistie. Cet aspect est souvent évoqué dans les formulaires de l'oraison finale sur le peuple, bien que l'*oratio super populum* soit simplement un rite de bénédiction et de renvoi de l'assemblée : *Pardon, Seigneur, pardon pour votre peuple. Vous l'avez justement châtié en le frappant; dans votre pitié, laissez-le reprendre haleine* (jeudi des cendres). Nous aimerons à faire pénétrer ces sentiments dans la conscience profonde des fidèles.

*
* *

Cet exposé, qui a dû se soumettre aux lois de l'analyse, négligerait un élément essentiel de la pénitence quadragésimale s'il n'insistait, pour terminer, sur son caractère dynamique : le carême est une montée de toute la communauté chrétienne vers Pâques. Le nom même de carême, de quarantaine, qu'il a gardé dans les langues latines, le caractérise, nous l'avons déjà noté, comme une durée, qui se définit par son terme, les saintes solennités du Seigneur mort, enseveli et ressuscité. Et cette montée temporelle comporte un rythme interne parfaitement marqué dans l'alternance d'ombres et de lumières de nos évangiles dominicaux : les premier, troisième et cinquième dimanches, le Seigneur nous apparaît aux prises avec Satan, soit avec la personne même du Prince de ce monde, soit avec ses hommes-liges; le second dimanche est celui de la transfiguration, le quatrième, celui de la multiplication des pains, le cinquième, celui de la bienheureuse Passion. Tentation et transfiguration, affrontement du Mauvais et banquet messianique, telle la montée de Jésus vers son Heure, telle la montée pénitentielle de l'Église vers les mystères sacrés dans lesquels le Seigneur, selon les propres termes de la collecte du jeudi saint, *ablato vetustatis errore, resurrectionis gratiam largitur.*

Pierre Jounel.

LE SACERDOCE DU CHRIST, LA RÉMISSION DES PÉCHÉS ET LA CONFESSION FRÉQUENTE

L'exposé que voici est un essai de synthèse et de mise en place. Notre théologie et notre pastorale de la pénitence sont souvent étriquées et boiteuses parce que nous considérons ce sacrement comme un monde à part, obéissant à ses lois propres. Le Traité de la Pénitence a souvent pris des dimensions énormes et manque trop souvent de références au reste de la théologie. On le considère comme appartenant nécessairement à la théologie morale — et parfois la plus légaliste ou la plus casuistique —, et l'on ignore pratiquement ses liens organiques avec le dogme — disons plutôt avec l'économie du salut —, et avec le reste de la doctrine sacramentaire.

Je voudrais, au contraire, replacer le sacrement de pénitence dans son contexte du dessein de Dieu et montrer ses relations avc l'eucharistie et le baptême. Cela nous permettra d'autant mieux de dégager ce que ce sacrement a de spécifique et d'irremplaçable. L'exposé se développera en quatre parties : 1° le sacerdoce du Christ dans l'économie du salut; 2° la primauté de l'eucharistie; 3° le baptême, sacrement de la pénitence; 4° la place du sacrement de pénitence proprement dit dans cet ensemble, ce qui nous aidera à résoudre une question, dont l'importance pastorale ne peut nous échapper : l'utilité de la confession fréquente.

I. — Le sacerdoce du Christ dans l'économie du salut

La notion qui peut nous permettre d'unifier tous les sacrements est évidemment celle du sacerdoce du Christ. En elle-même elle est fondamentale, car elle découle immédiatement de l'union hypostatique. Le Christ est prêtre parfait, c'est-à-dire parfait trait d'union entre l'homme et Dieu, parce qu'il est en lui-même, dans sa personne, vrai homme et vrai Dieu.

Et d'autre part c'est la notion de sacerdoce qui exprime le mieux sa mission, la raison de la venue du Verbe parmi les hommes. Le prêtre se définit par rapport au péché : « Tout grand prêtre est établi en faveur des hommes dans leurs relations avec Dieu, afin d'offrir des sacrifices pour le péché » (Héb., 5, 1). Or, le Christ « est descendu du ciel pour nous et notre salut ». Dès avant sa naissance, on lui donne le nom de Jésus parce qu'il vient sauver les hommes de leurs péchés.

Mais si l'on veut que l'Incarnation du Christ ait eu pour but suprême de couronner toute la création en lui donnant son Premier-Né et son Roi, la notion de sacerdoce correspond aussi à cette exigence: Car le prêtre n'est pas seulement celui qui réconcilie, c'est celui qui rend grâces, c'est celui qui prêche les grandeurs de Dieu, c'est celui qui unifie et sanctifie le peuple de Dieu. Ainsi le Christ est beaucoup plus qu'un rédempteur — ou du moins beaucoup plus que ce mot signifie immédiatement : il est aussi celui qui permet aux rachetés d'avoir accès au Père, il est leur Chef, à la fois la tête du Corps, qui lui communique sa vie divine, et le Guide, le Pasteur qui conduit ses brebis à la droite du Père.

Le sacerdoce s'exerce avant tout dans le sacrifice. Le sacerdoce du Christ s'exerce avant tout à la Croix. Celle-ci a donc une double fin. Elle est rédemptrice, elle expie et elle rachète. Mais en même temps elle rassemble les enfants de Dieu dispersés, elle crée un peuple nouveau, elle est un acte de louange au Père, restaurant son honneur lésé par le péché. Sur la Croix, Jésus entonne le psaume 21, *Eli, Eli lamma sabachtani*, plainte du serviteur souffrant, mais qui s'achève en eucharistie :

> C'est toi ma louange dans la grande assemblée,
> j'accomplirai mes vœux devant ceux qui te craignent.
> Les pauvres mangeront et seront rassasiés.
> Ils loueront Yahvé, ceux qui le cherchent !

La Croix est le sacrifice parfait que préfiguraient tous les sacrifices de l'Ancienne Loi, si bien qu'on y retrouve, réalisées, toutes leurs finalités diverses : elle est le vrai sacrifice de l'Agneau qui délivre le peuple, le vrai sacrifice de l'expiation, le vrai sacrifice pour le péché — mais elle est en même temps le vrai sacrifice d'action de grâces, les vraies prémices, le véritable holocauste et le vrai sacrifice de l'Agneau qui engendre le nouveau peuple de Dieu.

Et puisque tous les sacrements transmettent une vertu dérivée de la Croix, comme le suggèrent l'eau et le sang jaillis du cœur ouvert, tous les sacrements possèdent cette double fonction : ils sont à la fois remède pour le péché en communiquant la grâce,

et signes de culte, éléments de confession à la gloire de Dieu. Ils sont aussi des signes de l'Église, non seulement parce qu'ils expriment l'Église, et permettent de la reconnaître, mais aussi parce que, signes efficaces, ils édifient l'Église et la font grandir dans l'unité.

Le sacerdoce du Christ a été traduit sacramentellement, institué (je veux dire passé à l'état d'institution) et transmis aux hommes avec l'eucharistie. L'eucharistie est cultuelle, comme son nom l'indique : elle se célèbre dans l'action de grâces, elle célèbre l'action de grâces. Et en même temps elle est rédemptrice : le sang de ce calice « est répandu pour la rémission des péchés, au profit d'un grand nombre ». En donnant à ses Apôtres le commandement et le pouvoir de célébrer l'eucharistie, le Christ les ordonne en même temps à remettre les péchés, ce qui est un pouvoir absolument essentiel au sacerdoce chrétien. Cependant, il leur donne ce pouvoir plus spécialement après la résurrection. D'abord parce que ce pouvoir est étroitement lié avec le mystère pascal alors accompli. Mais surtout parce que Jésus rattache ce pouvoir de remettre les péchés au Saint-Esprit, qui ne pouvait être donné tant que lui-même n'avait pas été glorifié (Jn, 7, 39).

C'est après la résurrection également que Jésus donne l'ordre de baptiser, bien que le pouvoir de baptiser, ou plutôt l'efficacité du baptême, se rattache à la Croix. Et d'ailleurs il est probable, c'est du moins l'opinion commune, que les Apôtres n'ont exercé leur sacerdoce et n'ont célébré aucun sacrement avant la Pentecôte.

II. — Primauté de l'eucharistie

L'eucharistie est le plus grand de tous les sacrements, le sacrement par excellence parce qu'elle est le sacrement du sacrifice du Christ, c'est-à-dire de l'acte primordial où s'exerce tout son sacerdoce. Elle représente et contient tout le sacrifice du Christ, elle en possède donc toute la valeur expiatoire : elle rachète les fautes, — et satisfactoire : elle répare le désastre créé par la faute et acquitte la peine due au péché. Elle a pour but et pour effet la rémission des péchés, comme le signale la formule consécratoire du calice. Le Concile de Trente a insisté sur cet aspect rédempteur du sacrifice de la messe : « Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, et non (un sacrifice) propitiatoire; ou qu'il profite seulement à celui qui communie; et qu'il ne doit pas

être offert pour les vivants et les défunts, pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres nécessités, qu'il soit anathème » (Denz., 950). Et dans le chapitre II de sa 22e session, il exprime la doctrine sur ce point de façon plus positive : « Apaisé par cette oblation, le Seigneur accordant la grâce et le don de la pénitence, remet les crimes et les péchés même énormes » (Denz., 940).

Avouons que ces textes bousculent un peu nos simplifications habituelles. Nous ne songeons certes pas, avec les protestants, à ne voir dans la messe qu'une simple commémoration, qui ne pourrait rien ajouter au sacrifice de la Croix. Nous croyons que la messe est un sacrifice véritable, quoique relatif, représentant et appliquant la Croix. Mais, en affirmant avec le Concile de Trente l'efficacité propitiatoire de la messe, nous sommes tentés de nous demander si le sacrement de pénitence ne fait pas double emploi avec l'eucharistie puisqu'on nous affirme que celle-ci remet « les péchés même énormes ».

Pour y voir clair, il faut recourir à une distinction souvent mal employée, mais qui ici — et je serais tenté de dire ici seulement — est appliquée avec justesse : la distinction entre sacrifice et sacrement. Même ici pourtant, cette distinction est difficile à manier. Car l'eucharistie tout entière est sacramentelle, tout entière elle est un des sept sacrements. Quand même nous la considérons sous son aspect de sacrifice, c'est encore un sacrifice sacramentel.

Cela dit, nous pouvons distinguer en elle le sacrifice — c'est-à-dire la messe —, et le sacrement, c'est-à-dire la communion. Comme sacrifice elle est célébrée, elle est offerte. Comme communion, elle est reçue, elle est mangée.

Comme sacrifice, elle est offerte pour l'Église entière. Pour ceux qui sont là, mais aussi pour ceux qui sont ailleurs. Pour ceux qui y pensent et pour ceux qui n'y pensent pas. Pour ceux qui sont en état de grâce, et qui pourraient communier; mais aussi pour les pécheurs, qui ne peuvent pas communier. C'est pourquoi le pécheur qui ne peut pas communier n'est pas dispensé d'assister à la messe, et même d'y participer extérieurement par le chant, les réponses, les attitudes. Comme sacrifice, il faut même dire que la messe est offerte pour les païens. Car si elle est offerte pour l'Église, c'est pour que l'Église s'accroisse dans l'unité, et par conséquent pour que les païens entrent dans l'Église. D'ailleurs, comme sacrifice, la messe est le signe du sacrifice de la Croix, où Jésus a versé son sang pour tous les hommes. Il le fallait bien puisque l'Église est formée des hommes rachetés, et que les hommes ne sont rachetés que par le sang de la Croix. Sans doute aujourd'hui l'Église existe. C'est pour-

quoi, à la différence du sacrifice de la Croix, offert par le Christ seul, la messe est offerte *par* l'Église. Mais comme le sacrifice de la Croix, elle est offerte *pour* tous les hommes. Comme la Croix, elle est rédemptrice, et c'est à ce titre, d'une façon objective et universelle, qu'elle est expiatoire. Remarquez d'ailleurs de quelle façon précautionneuse s'exprime le Concile de Trente. Il ne dit pas que la messe remet les péchés, mais que c'est « le Seigneur » qui « apaisé par cette oblation, accordant la grâce et le don de la pénitence, remet les péchés même énormes ». Ainsi la messe prépare, mérite pour tous la rémission des péchés, mais elle ne l'accomplit pas pour chacun : pour chacun il y faudra un sacrement spécial administré personnellement. La messe est un sacrifice pour la rémission des péchés, elle n'est pas le sacrement de la rémission des péchés.

Nous appelons l'eucharistie un sacrement en tant qu'elle est communiquée à chacun des fidèles. Bien que cette communion soit participation à un sacrifice, elle n'est pas le sacrifice. Comme chacun des sacrements, elle est participation au sacrifice sous un mode particulier, sans quoi on ne verrait pas l'utilité de sept sacrements. Il suffirait de l'eucharistie, puisque celle-ci contient le Christ tout entier, avec toute sa vertu. Le mode particulier de l'eucharistie-sacrement, c'est le repas, le banquet. Pour participer à ce banquet il faut y être admis, car il est réservé aux membres vivants de l'Église. Ce banquet est la fête de l'Église, le sommet de toute sa vie, il ne crée pas, il ne recrée pas l'Église. Ceci revient à d'autres sacrements qui fournissent ou qui restituent à l'Église ses membres. L'eucharistie, la communion, s'adresse à ceux qui sont devenus ou redevenus membres de l'Église. En recevant l'eucharistie, ils se manifestent comme membres vivants de l'Église. Communier sans être de l'Église est un sacrilège parce que, selon saint Thomas, c'est mépriser le sacrement en lui-même (*S. Th.*, III^{a} P., q. 80, a. 5, 2^{m}) : c'est contredire directement le signe d'unité qu'on professe. On ne peut pas communier au Corps sacramentel du Christ si on est excommunié de son Corps ecclésial.

Puisque nous devons réserver à d'autres rites la rémission des péchés de chacun, on comprend que nous soyons tentés — plus spécialement en période de renaissance liturgique, — de mettre davantage l'accent sur l'aspect eucharistique, festif et glorieux de la messe. En nous interdisant d'en faire seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, le Concile de Trente ne nous a pas interdit d'y voir aussi un sacrifice de louange et d'action de grâces. Et puisqu'elle nous apparaît moins comme créant l'Église que comme la fortifiant et la sanctifiant; puisque l'eucharistie est l'épanouissement d'une vie chrétienne don-

née ou restituée par d'autres sacrements, nous sommes tentés de ne plus voir dans la messe que son aspect communionnel et festif, en oubliant que puisqu'elle est sacrifice, elle est d'abord offerte pour l'expiation des péchés. Cet oubli est grave d'abord parce qu'il est un manquement à la vérité. Mais en outre, il nous porte à voir dans la pénitence un sacrement sans lien avec l'eucharistie, ou du moins un sacrement purement médicinal, et bien austère en comparaison de ce pain « qui a en lui toutes les délices ». Et nous risquons de perdre de vue l'unité de l'économie du salut et l'unité du sacerdoce. Un prêtre n'est pas un homme qui tantôt célèbre la messe et tantôt donne des absolutions. C'est un homme qui travaille à la gloire de Dieu, au salut du monde, à la rémission des péchés, à l'unité de l'Église aussi bien, quoique différemment, par la célébration eucharistique et par l'administration de la pénitence.

Enfin l'eucharistie — aussi bien sacrifice que sacrement cette fois — possède un pouvoir de rémission à l'égard des péchés véniels, en tant qu'elle excite la ferveur de la charité, qui détruit de tels péchés. Le Concile de Trente l'a signalé dans la session sur l'eucharistie : « Le Christ a voulu qu'on prît ce sacrement comme l'aliment spirituel des âmes... et comme l'antidote par quoi nous soyons libérés des fautes quotidiennes et nous soyons préservés des péchés mortels » (Denz., 875). Mais en signalant cette propriété de l'eucharistie nous nous préparons une nouvelle difficulté qu'il faudra résoudre quand nous en viendrons à la confession fréquente.

III. — Le baptême, sacrement de la pénitence

Le sacrement qui fait l'Église, qui puise dans cette carrière qu'est le monde pour en extraire les pierres vivantes qui intégreront le Corps du Christ, le sacrement qui, par conséquent, habilite à la communion eucharistique, c'est principalement le baptême. C'est lui qui est, par excellence, le sacrement de la rémission des péchés. Il est, au sens le plus fort du mot, le sacrement de la pénitence.

Les prophètes prêchaient la pénitence, comme condition indispensable du salut. Mais elle n'était qu'un effort intérieur de conversion, parfois, il est vrai, manifesté par des signes extérieurs — le jeûne, le sac et la cendre, — ou des sacrifices. Mais elle n'était pas sacramentelle. Son efficacité n'était pas garantie. Cette pénitence comportait une incertitude angoissée qu'on perçoit dans ce texte de Joël (2, 13-14) : « Déchirez votre cœur, et non vos vêtements, revenez à Yahvé votre Dieu, car il est ten-

dresse et pitié, lent à la colère, riche en grâce et il a regret du mal. Qui sait? S'il revenait? S'il regrettait? » De même dans Amos (5, 15) : « Haïssez le mal, aimez le bien... peut-être Yahvé, le Dieu Sabaot, prendra-t-il en pitié le reste de Joseph... » Et dans Jonas (3, 9), la proclamation du Roi de Ninive prescrivant une pénitence universelle se conclut ainsi : « Qui sait si Dieu ne se ravisera pas et ne se repentira pas de l'ardeur de sa colère, en sorte que nous ne périssions point? »

Le mystère de la pénitence ne sera complètement accompli et révélé que lorsque les hommes sauront qu'à leur mouvement de conversion correspond certainement une « conversion » de Dieu, le don du salut, en Jésus-Christ. Jean ne baptise encore que dans l'eau. Son baptême est un « baptême de pénitence » au sens seulement subjectif du terme. Il ne fait que préparer les chemins du Seigneur. Il annonce le baptême d'un autre qui baptise dans l'Esprit-Saint (Jn, 1, 33). Jésus aura l'audace incroyable, la prétention divine, de remettre lui-même les péchés, avec autorité, sans confession et même parfois sans pénitence : à Zachée qui s'est converti; à la pécheresse qui répand tant de larmes; mais aussi au paralytique de Capharnaüm qui n'en demande pas tant; et à la femme adultère qui ne demande rien.

Et, dans ses discours, Jésus affirmera volontiers son pouvoir judiciaire, par exemple dans les Synoptiques en se donnant pour le Fils de l'homme, mais surtout dans saint Jean : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde [bien que cette venue et le baptême inaugurent déjà le jugement], mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn, 3, 17). « Le Père ne juge personne, tout le jugement, il l'a remis au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père... En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle, et n'est pas soumis au jugement, mais il est passé de la mort à la vie. En vérité, en vérité, je vous le dis, l'heure vient — et nous y sommes — où les morts [c'est-à-dire les pécheurs] entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront » (Jn, 5, 22-25).

Remarquez, dans ce dernier texte, comme baptême et rémission des péchés sont liés à la foi en la parole. Et tel est en effet l'objet premier du kérygme, de la prédication initiale et décisive pour la conversion : proclamer que la conversion, la pénitence est sanctionée par Dieu, dans le baptême : « Allez par le monde entier, proclamez (κηρύξατε) la Bonne Nouvelle à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé » (Mc, 16, 15-16).

La finale de Luc, si elle ne parle pas de baptême, montre de façon plus frappante encore que la rémission des péchés est

l'objet premier du kérygme. Jésus « leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Écritures, et il leur dit : Ainsi était-il écrit que le Christ souffrirait et ressusciterait d'entre les morts le troisième jour, et qu'en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés serait proclamé à toutes les nations, en commençant par Jérusalem. De cela vous êtes témoins » (Luc, 24, 45-48). Après le premier discours kérygmatique de Pierre à la Pentecôte, les auditeurs « eurent le cœur transpercé, et ils dirent à Pierre et aux apôtres : « Frères, que devons-nous faire ? » Pierre leur répondit : « Repentez-vous (μετανοήσατε) et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit » (Act., 2, 37-38).

Le baptême est le sacrement de l'entrée dans le Royaume par la foi à la Parole et par la conversion. Mais maintenant, à la conversion de l'homme correspond certainement la « conversion », la bienveillance de Dieu.

Telle est essentiellement la Bonne Nouvelle. Non seulement les Apôtres peuvent annoncer que le Fils de l'homme est déjà venu pour juger le monde en le sauvant; que les appels des prophètes à la conversion sont maintenant sanctionnés par la Miséricorde de Dieu incarnée et immolée. Mais l'économie du pardon comporte encore un autre stade. Que Jésus réalise le pardon des péchés, cela comporte encore que le pardon ne peut plus être obtenu qu'en lui. Or, il n'a pas emporté avec lui les clés du royaume des cieux. Il les a remises à son Église en la personne de saint Pierre. Il est loyal de noter que cet épisode de Mt., 16, 16, ne signale pas spécifiquement l'institution de la pénitence. Jésus y donne à son Église des pouvoirs très larges (c'est ce que signifie : ouvrir et fermer, qu'il ne faut pas disjoindre mais unir). Pouvoirs de magistère et de régence aussi bien que de ministère. Prêcher la vraie doctrine, c'est déjà ouvrir le royaume des Cieux. Et condamner l'erreur, c'est le fermer. D'autant plus que, ne nous lassons pas de le répéter, le lien entre prédication et baptême est très étroit. En donnant à Pierre les clés du royaume des Cieux, Jésus lui donne tout pouvoir de régir l'Église, sur terre et dans le ciel, c'est-à-dire de produire par ses actions humaines des effets invisibles. Jésus annonce alors le pouvoir de remettre les péchés, aussi bien par le baptême que par le sacrement de pénitence proprement dit. Mais il donnera ce pouvoir de façon précise au soir de la résurrection, comme nous l'avons déjà vu.

Le baptême est par excellence le sacrement de l'entrée dans le Royaume. Toute la vertu de la Croix est communiquée au néophyte. Il est baptisé, plongé, dans la mort du Seigneur Jésus

(Rom., 6, 3). Il reçoit la rémission totale. Il est affranchi non seulement de la coulpe originelle et des péchés personnels, mais encore de la peine éternelle et de la peine temporelle, ce qui explique, remarque saint Thomas, qu'on n'enjoint aucune œuvre satisfactoire au nouveau baptisé. Le Christ a entièrement éteint sa dette. Et comme le fait remarquer saint Thomas encore (III[a] P., q. 84, a. 1) « dans ces sacrements dans lesquels est conférée une grâce excellente, qui dépasse toute la faculté de l'acte humain, on emploie extérieurement une matière corporelle, comme dans le baptême, où s'accomplit la pleine rémission des péchés et quant à la coulpe et quant à la peine. » Le symbolisme du bain est particulièrement apte à signifier cet enveloppement total, cette prise en charge complète, cette renaissance radicale par la vertu de la Croix.

Et c'est pourquoi le baptême ne peut être donné qu'une fois. Une particpation si complète à la vertu de la Croix ne peut être qu'unique : le *semel*, l'*hapax* de la mort et de la résurrection du Christ s'applique au chrétien qui meurt et ressuscite avec lui. Le bain qui fait mourir au péché et donne une nouvelle naissance ne peut être renouvelé, parce que chaque homme ne meurt et ne naît qu'une fois.

Pour les péchés commis après le baptême, il faut donc un autre sacrement de la rémission des péchés, qui sera la pénitence.

Mais nous ne pouvons pas nous contenter de relier baptême et pénitence par cette opposition, en les définissant seulement comme deux sacrements de la rémission des péchés dont l'un n'est donné qu'une fois, tandis que l'autre, après l'échec de ce premier et indispensable remède, est réitéré indéfiniment. Cette présentation grossière est assez fréquente. Elle a pour conséquence de réduire le baptême à une formalité juridique et à une rapide cérémonie; de faire de la pénitence une réalité purement morale et individualiste, assez étrangère à l'ensemble de l'économie sacramentaire. Essayons donc, au contraire, de manifester les liens entre baptême et pénitence. La théologie de la pénitence, qui nous occupe ici, ne peut qu'y gagner en richesse, en objectivité, en homogénéité avec le dessein de Dieu pris dans toute son ampleur.

Certes, le baptême est par excellence le sacrement de la pénitence, c'est-à-dire de la rémission des péchés. Cela n'en fait pas un sacrement purement négatif, dont les effets seraient annulés, par conséquent, au premier péché personnel.

Sacrement de la conversion, c'est-à-dire de l'attachement à Dieu par la foi, et non pas seulement du rejet du péché. Ceci est visible dans le rite lui-même qui met en correspondance la

triple *apotaxis*, ou renonciation, avec la triple *syntaxis*, ou adhésion de la profession de foi. Cette conversion inaugure une nouvelle vie, et la vie est faite pour durer. Sans doute le rite passe en un instant, mais ses effets sont permanents. S'il mime, dans un geste transitoire, ces actes que sont la mort et la résurrection du Christ, il greffe le néophyte sur le Christ mort et ressuscité. Tel est le mouvement de l'argumentation de saint Paul dans Rom., 6, 1-11, qui aboutit à cette conclusion pratique : « Sa mort fut une mort au péché une fois pour toutes, mais sa vie est une vie pour Dieu. Et vous, de même, regardez-vous comme morts au péché et vivant pour Dieu dans le Christ Jésus. » Le baptisé en effet est un homme « dans le Christ Jésus ».

Dans deux passages célèbres — et fort discutés —, saint Paul relève dans le rite baptismal la production d'un effet permanent. On discute pour savoir si, dans ces deux passages, l'Apôtre parle vraiment du caractère, ou s'il parle successivement du baptême et de la confirmation. Ces discussions pèchent par anachronisme. Prenons ces textes tels quels, globalement. Il suffisent à nous montrer que le baptême a une valeur durable, consécratoire : « Celui qui nous affermit avec vous dans le Christ et qui nous a donné l'onction, c'est Dieu, lui qui nous a aussi marqués de son sceau (σφραγσάμενος) et a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit » (2 Cor., 1, 21-22). « C'est dans le Christ que vous aussi, après avoir entendu la Parole de vérité, la Bonne Nouvelle de notre salut et y avoir cru, vous avez été marqués d'un sceau (ἐσφραγίσθητε) par l'Esprit de la promesse, cet Esprit-Saint qui constitue les arrhes de notre héritage et prépare la rédemption du peuple que Dieu s'est acquis pour la louange de sa gloire » (Éph., 1, 13-14). Dans ces deux textes partiellement parallèles, nous discernons que l'initiation chrétienne a été un événement localisé dans le temps, un don qui a été accordé après l'acceptation de la foi. Mais il éclaire l'avenir, il oriente toute la vie chrétienne en lui donnant les arrhes de la gloire et cela parce qu'il a imprimé dans le baptisé une *sphragis*, signe distinctif et durable d'appartenance au Christ.

Le baptême greffe le baptisé sur le Christ mort et ressuscité en communiquant la grâce; mais cette insertion et cette communication vitale se font selon une structure, une organisation que la théologie postérieure a appelée le caractère. Si le courant de la grâce est coupé par le péché, le caractère demeure, et c'est selon cette structure baptismale que le second baptême, ce que nous appelons la pénitence, pourra restituer la grâce. Saint Paul appelle les chrétiens des « saints » même quand ils sont pécheurs, parce qu'ils demeurent consacrés par le baptême. Lorsque nous sommes obligés de faire l'apologétique de la pénitence,

contre ceux qui se scandalisent de voir les péchés si facilement pardonnés en régime chrétien, nous ne devons pas nous borner à rétorquer que l'absolution est inefficace là où manque la contrition; nous ne devons pas oublier non plus que la grande œuvre de la rémission des péchés, l'alliance avec Dieu dans le Christ a été inaugurée par le baptême. Quelque péché qui puisse survenir ensuite, l'alliance n'est pas abolie et sa restauration est relativement facile. La grâce ne va pas jaillir dans le pénitent *ex nihilo*, elle rejaillit à partir du caractère, si bien que la grâce restaurée par la pénitence, c'est la grâce baptismale elle-même, affectée il est vrai d'une nouvelle modalité pénitentielle.

Mais peut-être pouvons-nous préciser davantage encore cette influence du caractère baptismal dans l'efficacité du sacrement de pénitence. Si le caractère n'est pas seulement une empreinte du Christ, qui nous consacre, mais s'il est encore une participation au sacerdoce du Christ, qui habilite à poser des actes du culte, tels que participer à l'offrande de l'eucharistie et s'unir en mariage à un autre baptisé, ne peut-on pas dire que c'est notre caractère baptismal qui nous habilite à coopérer activement dans le sacrement de pénitence à la rémission de nos propres péchés? En effet, les actes du pénitent sont la matière du sacrement et non pas seulement des conditions nécessaires. Or, c'est la matière actualisée par la forme qui constitue le signe sacramentel. Et puisque les sacrements réalisent ce qu'ils signifient, la matière exerce son efficacité propre dans l'efficacité sacramentelle. Avant le baptême, nous n'étions rien; nous avons commencé à exister par cette régénération dont toute la causalité est hors de nous, constituée par le bain d'eau et la parole. Mais une fois baptisés, nous possédons une existence chrétienne et sacerdotale. Nos péchés ne peuvent plus désormais nous être remis sans que nous y coopérions : regretter nos péchés, les avouer et satisfaire pour eux, voilà l'œuvre sacerdotale indispensable qui nous est demandée en vertu de notre sacerdoce baptismal et qui, se conjuguant avec l'œuvre sacerdotale du ministre dépositaire des clés de l'Église, accomplira la rémission des péchés.

Si bien que nous pouvons, dans la même ligne, mettre en lumière un troisième aspect du caractère baptismal, dont le rôle est primordial pour le sacrement de pénitence.

Par le caractère, le baptisé est incorporé officiellement, extérieurement, et pour toujours, à l'Église. Certes, pour aucun homme il n'y a de salut ni de rémission des péchés hors de l'Église. Mais pour le baptisé, l'exigence est plus précise. Il n'obtiendra la rémission de ses péchés qu'en venant les présenter à l'Église personnifiée par le prêtre. Il n'y a pas pour lui

de rémission en dehors du sacrement de pénitence. Sa contrition, si vive qu'elle soit, ne peut remettre ses péchés que si elle inclut au moins le vœu du sacrement, c'est-à-dire si elle implique une volonté efficace de se soumettre au pouvoir des clés que Jésus a confié à son Église.

IV. — La pénitence

Rôle de la pénitence.

La pénitence est donc bien un deuxième baptême. Les Pères l'appelaient le baptême laborieux, par opposition au premier baptême qui est un don purement gratuit, sans mérite de notre part, sans effort autre que de ne pas mettre d'*obex* à son efficacité. Lors du premier baptême, nous n'existions pas. Mais le baptême a fait de nous une personne spirituelle, autonome sous la mouvance de Dieu, qui doit coopérer activement à sa restauration en grâce en se mettant volontairement sous le pouvoir des clés.

L'erreur de certains Pères a été de tellement assimiler la pénitence au baptême que, comme le croit saint Ambroise, elle serait unique comme lui. Il est de foi, au contraire, qu'aucun péché n'est irrémissible, que la miséricorde divine ne peut être vaincue par notre péché, à condition du moins que nous nous offrions à cette miséricorde par notre regret et notre humble aveu.

La grande différence entre baptême et pénitence, c'est encore et toujours que la pénitence a pour matière les actes du pénitent qui se soumet au jugement de l'Église. Ce sacrement, en effet, n'opère pas par mode de bain procurant une renaissance, mais par mode de procès. Un procès, faut-il le dire, tout à fait analogique aux procès humains, du fait que le juge d'instruction et le témoin unique ne font qu'une seule personne avec le coupable. Du fait aussi que le juge ne prononce ni une condamnation — car s'il refuse l'absolution il n'y a pas de sacrement du tout —, ni un acquittement; car dans les procès humains on acquitte celui qui est reconnu non coupable, tandis qu'ici l'accusé est bien reconnu coupable — il ne viendrait pas au tribunal sans cela, — mais la sentence transforme le coupable en innocent, par la vertu de la Croix. C'est pourquoi il faut compléter et corriger l'analogie du procès par celle d'une cure, l'analogie du juge par celle du médecin. Mais l'analogie du jugement reste préférable parce que le sacrement exige des

paroles, une déposition, un aveu, pour que le juge soit instruit de la cause, et aussi parce que le jugement exige une juridiction. « Car deux choses sont requises à la puissance judiciaire, à savoir l'autorité pour connaître la faute, et le pouvoir d'absoudre et de condamner » (*Contra Gent.*, IV, 72). L'analogie du jugement a aussi sur celle d'une cure cette supériorité d'ouvrir le sacrement sur la perspective du jugement dernier.

Si les anciens se sont parfois trompés en assimilant trop étroitement la pénitence au baptême, les modernes ont souvent le tort d'oublier le lien de ces deux sacrements. Disons-le encore une fois : le sujet de la pénitence est un baptisé, et la pénitence ne fait que rétablir ou raviver son assimilation au Christ mort et ressuscité, elle ne fait qu'actualiser, à l'occasion de péchés personnels nouveaux, la consécration du chrétien dans l'état de pénitent où il a été constitué par son baptême, qui l'a configuré à la passion du Christ.

La confession fréquente

Il nous reste à utiliser cet essai de synthèse pour résoudre un problème d'ordre très pratique et très pastoral, celui de la confession fréquente.

Nous n'avons pas à nous demander si celle-ci est utile. La pratique de l'Église nous l'affirme et S. S. Pie XII l'a rappelé avec force dans l'Encyclique *Mystici Corporis*. Il y condamne comme erronée

> la doctrine... d'après laquelle il ne faut pas faire tant de cas de la confession fréquente des fautes vénielles, puisqu'elle le cède en valeur à cette confession générale que l'Épouse du Christ, avec ceux de ses enfants qui lui sont unis dans le Seigneur, fait tous les jours par ses prêtres avant de monter à l'autel. Il est vrai qu'il est plusieurs façons, toutes très louables, comme vous le savez, vénérables frères, d'effacer ces fautes; mais pour avancer avec une ardeur croissante dans le chemin de la vertu, Nous tenons à recommander vivement ce pieux usage introduit par l'Église sous l'impulsion du Saint-Esprit de la confession fréquente qui augmente la vraie connaissance de soi, favorise l'humilité chrétienne, tend à déraciner les mauvaises habitudes, combat la négligence spirituelle et la tiédeur, purifie la conscience, fortifie la volonté, se prête à la direction spirituelle et, par l'effet propre du sacrement, augmente la grâce. Que ceux donc qui diminuent l'estime de la confession fréquente parmi le jeune clergé sachent qu'ils font là une œuvre contraire à l'Esprit du Christ et très funeste aussi au Corps mystique de notre Sauveur (Ed. Bonne Presse, pp. 48-49).

Dans *Mediator Dei* (éd. du Vitrail, § 173. *La Liturgie*, éd. Desclée, § 633) le Saint-Père se contente, mais avec beaucoup de force, de renvoyer à ce passage.

Or, les arguments si impressionnants énumérés par le pape semblent, au premier abord, relever davantage de la psychologie religieuse et de la spiritualité que d'une théologie objective. Nous voudrions essayer de justifier, en théologie, la confession fréquente, car celle-ci peut être attaquée par divers motifs que nous devons maintenant énumérer pour pouvoir poser le problème très loyalement et le résoudre.

Objections à la confession fréquente.

1. *Au nom de la Bible.* La prédication de la pénitence, dans la Bible, considère celle-ci comme un *retournement*. Le pécheur se détourne de sa mauvaise voie, il se retourne vers Dieu, il change son cœur; il était perdu et le voilà retrouvé, il était mort et voilà qu'il revit. Tout cela ne semble pas s'appliquer au pénitent qui, n'ayant à accuser que des péchés véniels, vit donc, par définition, dans l'amitié de Dieu. Je dois dire que j'ai souvent ressenti cette difficulté en prêchant la pénitence, d'après la Bible, à des auditoires paroissiaux. Ces appels pathétiques à la pénitence ne paraissent-ils pas grandiloquents et disproportionnés, s'adressant à de bons chrétiens qui ne commettent pas habituellement de fautes graves ?

2. *Au nom de l'histoire.* Nous savons que l'usage de la pénitence privée et fréquente s'est introduit tardivement dans l'Église. On peut concrétiser cela en disant que saint Jérôme, saint Augustin, saint Jean Chrysostome ne se sont jamais confessés. La confession fréquente peut donc apparaître comme une pratique superflue puisque ces grands saints s'en sont fort bien passés...

3. *Au nom de la théologie.* A) Péché mortel et péché véniel, ces mots désignent des réalités seulement analogues, c'est-à-dire radicalement différentes. Le péché mortel est séparation d'avec Dieu, mort de l'âme. Lui seul réalise vraiment la notion de péché. Or, le sacrement de pénitence est le sacrement qui se définit comme absolvant le péché proprement dit, comme opérant la réconciliation avec Dieu. La contrition parfaite, ordonnée à l'absolution ou produite par elle, *justifie* le pécheur, c'est-à-dire fait de lui un juste, un ami de Dieu. Ceci semble à peu près dénué de sens dans la confession des péchés véniels.

B) Le deuxième argument revient au précédent, sous un angle

différent de présentation. Sans dire que les péchés sont la matière du sacrement de pénitence — ce qui est une façon de parler fort maladroite —, on peut dire avec saint Thomas que la matière du sacrement de pénitence ce sont les actes du pénitent, tous relatifs au péché. Étant donné ce que nous avons dit du péché véniel : qu'il réalise très imparfaitement la notion de péché, si la contrition, la confession et la satisfaction ne concernent que des péchés véniels ou des péchés mortels précédemment pardonnés, ne s'ensuit-il pas que le sacrement manquera de matière, et donc sera nul ?

C) Troisième argument, très traditionnel et que le pape n'a pas omis : il existe mille moyens de remettre le péché véniel. Ce sont tout d'abord des sacramentaux présentant un caractère pénitentiel, comme l'eau bénite, le *Confiteor*, l'acte de se frapper la poitrine, le *Pater* (à cause du *dimitte nobis debita nostra*). Ce sont ensuite les sacramentaux et à plus forte raison tous les sacrements qui développent en nous la ferveur de la charité, en particulier l'eucharistie. C'est enfin n'importe quel acte fervent de charité. S'il en est ainsi — ce dont personne ne peut douter —, n'arrivera-t-il pas concrètement que tout bon chrétien qui vient au confessionnal accuser seulement des péchés véniels en a déjà obtenu la rémission par l'exercice même de la vie chrétienne ?

Réponse aux objections.

1. *Au nom de la Bible.* La prédication de la pénitence dans la Bible est collective. Le pécheur, c'est d'abord Israël, c'est celui qui a été infidèle à l'alliance, c'est aussi l'humanité tout entière. Le péché est collectif, la pénitence aussi, quelles que soient les précisions apportées par Ézéchiel sur le caractère personnel du péché. Lorsque toute la population de Ninive, y compris les animaux, fait pénitence, chacun de ses membres n'est pas nécessairement un grand criminel. Nous verrons justement que la confession fréquente se justifie dans une conception ecclésiale de la pénitence, dans une conception globale du péché qui est celle de la Bible.

2. *Au nom de l'histoire.* L'histoire doit nous donner le sens du développement. Il est certain qu'il y a eu, dans l'histoire de l'Église, une évolution notable dans la pratique de la pénitence, correspondant à un affinement de la conscience morale, qui en est à la fois la cause et l'effet. Si le sacrement de pénitence a évolué, ce n'est pas surtout dans le passage de la pénitence publique à la pénitence privée, qui est beaucoup plus apparent

que réel (la confession a toujours été privée; c'est la satisfaction qui de publique est devenue privée et qui suit la réconciliation, alors que jadis elle la précédait). L'évolution la plus notable qui s'est produite dans le sacrement de pénitence, c'est le passage de la pénitence rare, pour des fautes très graves, à la confession fréquente des péchés même véniels. Protester contre cette évolution, très réelle et très étonnante, certes, c'est tomber dans l'archéologisme et méconnaître le pouvoir que l'Église possède sur les sacrements, c'est méconnaître que l'Église évolue et se perfectionne comme un vivant, sous l'impulsion et la garantie de l'Esprit-Saint.

3. *Au nom de la théologie.* A) La distinction entre péché mortel et péché véniel est très tranchée spéculativement. Elle l'est beaucoup moins dans le concret. Je ne puis pas si facilement savoir, lorsque je commets un péché, si celui-ci est véniel ou mortel. Le péché est mortel lorsqu'il produit la mort de l'âme. Mais il est de foi que je ne puis savoir si je suis digne d'amour ou de haine. L'état surnaturel de mon âme échappe à ma conscience. C'est même une des raisons pour laquelle le sacrement de pénitence est nécessaire. Car s'il est certain que la contrition parfaite (avec le vœu du sacrement) justifie le pécheur en lui rendant la charité, avant même que l'absolution soit reçue, le pécheur ne peut avoir conscience ni de la « perfection » de sa contrition, ni de la justification que celle-ci produit lorsqu'elle est parfaite.

Le péché véniel comporte d'ailleurs ce danger qu'il dispose au péché mortel. Le chrétien qui jugerait inutile de s'accuser de ses péchés véniels, risquerait de considérer ceux-ci comme sans importance et d'émousser peu à peu la délicatesse de sa conscience au point de risquer de tomber plus facilement dans le péché mortel.

On a tort de trop insister auprès des fidèles sur la distinction entre péchés véniels et péchés mortels. C'est un des points sur lesquels la casuistique corrompt la morale, en substituant à la morale évangélique de la perfection et du progrès une morale juridique, minimisante, et trop négative.

B) La matière du sacrement de pénitence, ce ne sont pas les péchés. J'irai jusqu'à dire que ce ne sont même pas les actes du pénitent, du moins si l'on considère ces actes comme isolables et séparés. La véritable matière du sacrement, c'est le pénitent lui-même, en tant que tel, en tant qu'il fait pénitence. « Le pécheur qui se confesse est lui-même la matière de ce sacrement », dit saint Thomas (*De forma absolutionis*, cap. IV).

C) Il est vrai que les péchés véniels peuvent être absous par l'emploi d'autres moyens que le recours au sacrement de péni-

tence. Mais si le sacrement de pénitence n'est pas toujours nécessaire, la vertu de pénitence est absolument nécessaire à la rémission de n'importe quel péché, et même des péchés véniels. Ne faut-il pas dire alors que ces moyens divers seront d'autant plus efficaces qu'ils seront animés, au moins d'une façon virtuelle, par la vertu de pénitence, laquelle à son tour sera d'autant plus puissante qu'elle se reliera par le sacrement au pouvoir des clés et à l'efficacité rédemptrice du sacrifice du Christ?

Nous pouvons préciser davantage encore. Les péchés véniels, il est vrai, ne nous coupent pas de la fin dernière, ils ne sont pas la mort de l'âme. Ils n'exigent donc pas absolument, pour être remis, cette résurrection qu'opère l'absolution se joignant à la contrition. Ne consistant qu'en un relâchement de la charité, ils sont remis par un acte de charité plus intense. On ne peut donc se contenter de dire qu'ils sont remis par le seul fait qu'on pratique la charité de façon habituelle. Car s'il en était ainsi, tout homme en état de grâce ne commettrait jamais aucun péché véniel, ou du moins, ses péchés véniels lui seraient pardonnés aussitôt commis, ce qui n'est pas vrai.

D'autre part, la *fervor caritatis* atténuée par le péché véniel ne peut pas être rétablie par un simple désir général d'aimer Dieu davantage, parce que les péchés véniels n'ont pas entre eux cette connexion qui existe entre les péchés mortels, qui procèdent d'une même aversion à l'égard de Dieu. Les péchés véniels procèdent d'une conversion désordonnée à des biens temporels qui peuvent être très divers. On peut regretter actuellement tel péché véniel sans regretter tel autre. Et il peut y avoir des attachements habituels à tel ou tel péché véniel qui ne seront pas détruits par un accroissement général de charité. Il y faut la considération actuelle de ce péché précis. Et par conséquent l'examen attentif et la confession détaillée de nos péchés véniels les plus graves et les plus enracinés est nécessaire à une véritable pureté de conscience (tout ceci d'après un cours du P. H. Dondaine sur la pénitence).

Critique générale des objections.

Outre ces réponses de détail aux objections précédentes, il faut leur adresser une critique de fond. Ces objections n'ont de valeur que si l'on admet ce que j'appellerai un atomisme moral, c'est-à-dire une vision de la vie morale comme faite d'actes distincts, une vision du péché comme consistant en fautes particulières, en transgressions repérables et nombrables par rapport à une loi faite d'interdictions de détail et comparable

à une réglementation policière, à des tarifs pénitentiels portant sur des fautes indépendantes les unes des autres. La vie morale est une vie, c'est-à-dire qu'elle possède une continuité, des racines profondes, qu'elle révèle des tendances constantes. Le péché n'est pas fait de péchés isolés et toujours saisissables. Si on peut y distinguer des actes, notamment lorsqu'il s'agit de les saisir pour les accuser, on peut considérer aussi le péché comme un état. Toutes ces difficultés supposent également que le péché coïncide strictement avec l'acte, qu'il ne possède ni antécédents ni prolongements dans la vie psychologique et morale. On oublie trop, aussi, dans cette présentation de la vie morale, les péchés d'omission, et encore les péchés inconnus dont parle le psalmiste : « *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me* » (Ps. 18, 14). Enfin ces objections procèdent d'une conception individualiste qui oublie notre solidarité avec le péché du monde.

Cet atomisme moral va encore de pair avec ce qu'on pourrait appeler un atomisme sacramentel. J'entends par là qu'on limite le sacrement à sa célébration, en oubliant la valeur durable de ses effets. On n'y voit qu'une sorte de déclic, en oubliant la valeur permanente, consécratoire de tout sacrement. Le baptême n'est pas seulement un rite administré en un quart d'heure : c'est une nouvelle naissance, principe d'une nouvelle vie, qui est la vie dans le Christ, la vie éternelle. De même le sacrement de pénitence : ce n'est pas seulement une absolution qui enlève les péchés, qui apure provisoirement notre comptabilité morale. C'est une consécration dans l'état de pénitent qui donne à toute la vie ultérieure une valeur pénitentielle. C'est à la fois un renouvellement de notre baptême en ce qu'il a de purifiant et de mortifiant, et une préparation à l'eucharistie à la fois en ce qu'elle a d'expiatoire et de vivifiant.

Solution positive.

Ces critiques de fond ont déjà engagé la solution positive que nous pouvons donner au problème de la confession fréquente.

Tout homme est pécheur. Il est pécheur tout entier, non seulement par ses actes, mais par ses tendances profondes et par ses omissions. Il est pécheur aussi par sa solidarité avec un monde de péché.

Tout homme doit donc être pénitent. Il ne l'est pas seulement par intermittence, par accès, à l'occasion d'un péché particulièrement marquant. Et il ne se contente pas d'une pénitence velléi-

taire et tout intérieure : il veut sans cesse et de plus en plus soumettre sa cause au jugement de l'Église, au pouvoir des clés, lui faire ratifier et consacrer son état de pénitent. Il veut par là se soumettre de plus en plus profondément à l'action rédemptrice du Christ, à sa vertu médicinale.

S'il n'a pas de péchés proprement dits à soumettre à l'action sacramentelle, il a du moins des *reliquiae peccati*. Ces *reliquiae* ne proviennent pas seulement du péché mortel, mais aussi du péché véniel. Je croirais volontiers que, si l'emploi des sacramentaux suffit à remettre les péchés véniels, les *reliquiae peccati*, elles, ne sont justiciables que du sacrement de pénitence, et aussi de ce sacrement qui en est comme la confirmation : l'onction des malades.

En quoi consistent ces *reliquiae peccati*? Ce sont, dit saint Thomas (III^{a}, q. 89, a. 1, 3^{m}), « des dispositions causées par les actes peccamineux antérieurs, dispositions qui produisent chez le pénitent une certaine difficulté à accomplir des œuvres vertueuses ». Si l'on compare le péché à une blessure, nous dirons que la blessure une fois guérie, laisse après elle des raideurs, des cicatrices. Si la coulpe, le formel du péché, par quoi on s'était détourné de Dieu, a été parfaitement pardonnée par la contrition et l'absolution, l'attachement immodéré à la créature, qui constitue l'aspect matériel du péché, cet attachement a laissé des traces, des troubles, une faiblesse, une vulnérabilité qui demandent à être soignés. Ce sera le rôle du sacrement de pénitence dont la grâce sacramentelle est évidemment une grâce qui guérit positivement, et non pas seulement une grâce qui enlève la coulpe.

Mais ce n'est pas là seulement l'œuvre de l'absolution. On comprendrait bien mieux, je crois, l'utilité de la confession fréquente si l'on n'oubliait pas que la satisfaction fait partie du sacrement. C'est par elle, dit saint Thomas, (*Contra Gent.*, IV, 72, *in fine*), que « l'homme est totalement libéré de sa responsabilité pénale, lorsqu'il acquitte la peine qu'il devait, et en outre c'est par elle que la faiblesse du bien naturel [causée par le péché] est guérie, du fait que l'homme s'abstient du mal et s'accoutume au bien, en soumettant son esprit à Dieu par la prière, en domptant sa chair par le jeûne pour qu'elle soit soumise à l'esprit, et en rejoignant ses proches dans les choses extérieures par ses aumônes, [ces proches] dont sa faute l'avait séparé ». La prière *Passio Domini* signale expressément que toute notre vie, une fois l'absolution donnée, reçoit par elle une valeur pénitentielle. Un des plus grands bienfaits de la confession fréquente est certainement de nous affermir dans cet état et, pourrait-on dire, dans cette vocation de pénitent.

Confession fréquente et communion fréquente.

Le problème que nous avons essayé de résoudre est un problème relativement nouveau. Il ne se posait pas au même degré avant la réforme eucharistique de saint Pie X. Quand la communion était rare, il était normal de se confesser chaque fois qu'on allait communier. Maintenant que beaucoup de chrétiens communient chaque dimanche, il ne peut être question qu'ils se confessent pour autant chaque samedi. Le rythme des communions et celui des confessions sont devenus indépendants. Et certains en sont venus à juger normal de pratiquer à la fois la communion fréquente et la confession rare. Il est certain que la participation à la messe, l'examen de conscience que saint Paul exige de tout communiant suffisent bien souvent à lui assurer les dispositions minimales nécessaires pour communier, qui sont l'état de grâce et l'intention droite. D'autre part, nous devons réagir contre la routine selon laquelle trop de chrétiens encore ne voudraient jamais communier sans s'être confessés immédiatement auparavant. Il y a là un ritualisme sacramentel qui touche à la magie, et une abdication de la conscience qui renonce à se juger.

Pourtant le décalage trop marqué entre la fréquence des communions et celle des confessions comporte de véritables dangers. La célébration de la messe et la communion ne sont pas, nous l'avons dit, les sacrements de la rémission des péchés. Sans doute la messe, l'eucharistie, rachètent les péchés du monde, comme la Croix. Mais ce rachat n'est effectif, pour chacun, que dans la mesure où il apporte à la messe et à la communion une âme véritablement pénitente.

D'autre part, si l'on compte uniquement sur la messe et la communion pour purifier sa conscience des péchés quotidiens, on réduira le sacrement de pénitence à un sacrement purement négatif et qui, par suite, sera de moins en moins attirant pour des âmes généreuses. Il n'a pas seulement pour but de délivrer, mais de guérir, de fortifier, de vivifier; on y participe à la mort du Christ, mais aussi à sa résurrection. Bien loin donc d'être étrangère et comme opposée à l'eucharistie, la pénitence prépare son action, contribue à son efficacité. Si nous ne participons vraiment à la messe qu'en nous immolant avec le Christ, cette immolation est-elle autre chose qu'une renonciation au péché qui devient toujours plus actuelle, plus consciente, plus parfaite, par le sacrement de pénitence?

Telle est la conclusion pastorale de cet exposé en apparence si théorique. Nous ferons l'éducation sacramentelle de nos pa-

roissiens si notre prédication et notre catéchèse leur présentent incessamment les divers sacrements non seulement comme divers et spécifiques — ils le sont —, mais encore comme complémentaires et organiquement liés. Enracinés dans le mystère pascal par le baptême, nous ne devons pas cesser de renouveler et d'approfondir notre appartenance au Christ mort et ressuscité en renouvelant notre condition de pénitents, en mourant davantage au péché, en nous soumettant de plus en plus au pouvoir judiciaire et réconciliateur de l'Église par le recours au sacrement de pénitence. Nous ne devons pas cesser d'approfondir et de renouveler notre appartenance au Christ mort et ressuscité en participant à son sacrifice, sacrifice de louange et d'action de grâces, mais aussi sacrifice d'expiation et de satisfaction, sacrifice où l'Église sacerdotale offre son Époux, mais aussi où elle s'offre et s'immole avec lui pour la rémission des péchés en faveur d'un grand nombre. Car si les modalités de ces trois sacrements sont diverses, ils se rejoignent dans leur auteur qui est unique, ils nous font tous les trois, quoique chacun à sa manière, rejoindre le Christ prêtre et victime, juge et médecin, rédempteur et roi.

A.-M. Roguet, o. p.

Confession et révision de vie
(Carrefour)

Confession et révision de vie : ce thème sur lequel nous avons à réfléchir dans ce carrefour a bien sa place dans un congrès de pastorale sur la pénitence. Dans un congrès surtout dont le but a été (je cite la lettre d'invitation à la session préparatoire de Vanves) « de rechercher comment la Bible et la Liturgie situent la découverte du péché et la pénitence dans l'économie du salut », d'étudier « dans la lumière de l'ensemble de la Révélation et de la vie de l'Église comment se fait l'éducation de la conscience du chrétien et comment s'annonce et se pratique la pénitence ».

Au reste, il vient tout naturellement à l'esprit de tous ceux qui, parmi nous, participant aux réunions de ces jours-ci, s'insèrent dans la pastorale d'ensemble par le biais de l'Action catholique spécialisée. A quel aumônier n'est-il pas arrivé, en effet, de se poser des questions sur les relations qui existent entre ces deux moments importants de la vie chrétienne des militants; et à quel confesseur quelque peu averti de l'Action catholique n'est-il pas arrivé de constater le bénéfice que la confession tire de la pratique de la révision de vie ?

Ces réflexions nous revenaient certainement en mémoire en entendant l'une ou l'autre des grandes conférences auxquelles nous avons assisté. Nous allons simplement dans ce carrefour essayer de les mettre en commun.

I. — Remarques préliminaires

Avant d'entrer cependant dans le vif du sujet, il ne me semble pas inutile d'en délimiter les dimensions. Les deux termes qui le cernent représentent des réalités que nous connaissons bien, mais ils peuvent aussi donner lieu à bien des confusions; je veux parler surtout de la révision de vie. Il nous faudra les éviter le plus possible. C'est à quoi voudraient servir les quelques remarques préliminaires qui suivent.

1° Nous nous efforcerons de rester au cours de notre échange dans une perspective pastorale. Nous sommes tous, ici, je pense, des pasteurs directement en liaison, par notre ministère habituel, avec des hommes, des femmes, des jeunes qui cherchent à s'avancer dans les voies du Seigneur. De plus, nous sommes à un congrès de pastorale.

De ce fait nous ne partirons pas d'une définition plus ou moins idéale de la confession, telle qu'à la suite des exposés si documentés que nous avons entendus nous pouvons nous la préciser. Mais simplement, de la confession telle qu'elle est vécue par les chrétiens que nous connaissons, telle qu'elle est pratiquée, avec ces accusations dont nous déplorons souvent le caractère superficiel et si peu adulte.

2° Nous parlerons *de la confession*, avec ce qui la constitue : examen de conscience, aveu, monition, pénitence. Et non pas directement de la *direction de conscience*. Le problème posé par la direction de conscience (en tant qu'elle se distingue de la confession) dans le contexte de l'Action catholique tel qu'elle se présente dans notre pays a aussi son importance; mais nous ne pouvons l'envisager directement dans ce carrefour. Bien que lié à la question que nous traiterons, il justifierait d'autres remarques, demanderait d'autres développements qui dépasseraient le cadre de nos échanges. Il a été abordé d'une manière très pertinente par M. l'abbé Lebreton dans le *Supplément de la Vie Spirituelle* (15 novembre 1955, page 375), je vous y renvoie.

3° Enfin, le terme de révision de vie que nous employons ici nécessite quelques explications, car il peut recouvrir des réalités assez différentes. Il est, on le sait, couramment employé en Action catholique spécialisée; il représente même un des aspects essentiels de la réflexion à laquelle se livrent les équipes de militants. En A.C.O. par exemple, on dira volontiers que la révision de vie est la partie centrale de la réunion d'équipe. Au vrai, tous les mouvements d'Action catholique spécialisée ont ceci de caractéristique qu'ils s'efforcent de regarder la vie avec plus de lucidité et d'ampleur qu'on ne le fait habituellement; cette note de réalisme leur est commune.

Mais si tout le monde s'entend facilement sur ce point de départ de la révision de vie, qui est la vie que l'on mène avec les autres; le même accord ne règne pas sur la manière de conduire à terme cette réflexion et, en conséquence, elle aboutit à des résultats divers. En cours de route, suivant les Mouvements, on mettra de préférence l'accent sur des aspects différents de ce contexte vital dont on part.

On admettra sans peine, certes,

— qu'elle n'est pas à confondre avec une simple révision d'activités : moment d'arrêt pour réfléchir et resituer une activité menée en commun (par exemple : une vente de calendriers, de journaux, etc.) dans les perspectives chrétiennes qui l'ont inspirée;

— qu'elle n'est pas à confondre non plus avec l'application à sa propre vie d'une lecture d'évangile suscitant, chez celui qui

la fait, la volonté de changer sa manière de penser et d'agir.

Encore une fois, essentiellement et pour tous ceux qui la pratiquent, je crois, la révision de vie part de la vie des personnes telle qu'elle se déroule en fait dans le courant ordinaire de l'existence. Mais, si l'on va plus loin, si l'on examine la manière dont cette réflexion en commun est menée concrètement en équipe, on s'aperçoit que les uns insistent plus sur la recherche d'un éclairage chrétien à fournir à l'un ou l'autre des membres de l'équipe qui se pose un cas de conscience concernant sa conduite dans une circonstance donnée (par exemple : « Mes grands enfants veulent sortir seuls, que dois-je faire ? »...) Ils auraient ainsi tendance à réduire la révision de vie à une sorte de direction de conscience faite en commun; ce qui est, à mon avis, la détourner de son véritable objectif. On s'aperçoit, par ailleurs, que d'autres s'appliquent, d'une manière quasi exclusive semble-t-il, à la mise en lumière des responsabilités de justice et de charité qui incombent aux chrétiens pour la modification des situations, structures ou institutions qui, dans le monde actuel, aboutissent à brimer les personnes. On s'aperçoit enfin que d'autres s'attachent surtout à la recherche d'une plus grande lucidité sur les personnes du milieu dont elles sont apostoliquement responsables, et dont la mentalité et le comportement d'ensemble sont souvent à l'origine de ces situations injustes qui sont les plaies de notre société.

Quoi qu'il en soit de ces divergences, il faut dire que ces trois orientations, que prend parfois trop exclusivement la révision de vie suivant les Mouvements où elle se pratique, sont en réalité complémentaires, et, que cela est vrai surtout des deux dernières. Ni l'une ni l'autre n'ont à être négligées. Nous nous y efforcerons dans nos échanges et nous nous entendrons pour cela, si vous le voulez, à son sujet, sur une description qui, tout en restant assez large, cernera cependant la réalité qu'elle recouvre. Nous la considérerons avant tout comme une réflexion chrétienne portant sur la vie dans laquelle on est engagé, afin de saisir d'une façon plus réaliste les appels que Dieu adresse aux hommes à travers elle, avec la volonté de conduire cette découverte jusqu'aux conséquences concrètes qui en découlent pour soi et les personnes de son milieu.

II. — Pistes a suivre

Ces précisions données, pour que nos réflexions ne se perdent pas dans toutes les directions, je vous propose de les fixer successivement sur les points suivants :

1) Les principaux aspects qui différencient la confession, de

la révision de vie. Comment voyons-nous, comment situons-nous d'après notre expérience les différences qui existent entre la révision de vie et la confession ?

On peut se placer à divers points de vue pour les distinguer. J'en signale quelques-uns :

— leurs points de départ respectifs;

— ce vers quoi elles tendent l'une et l'autre;

— la place qu'y occupent le prêtre et le laïc.

2) Leurs éléments communs.

En quoi elles se rapprochent et se rejoignent ?

3) Ce que la pratique de la révision de vie apporte à la confession du militant chrétien ?

III. — Conclusions

Des notes prises au cours de l'échange de vues animé qui suivit cette mise en route, ressortent les points suivants :

1) La différence essentielle entre la confession et la révision de vie semble devoir se situer :

— d'une part, dans l'aspect personnel et intime de la confession, et dans le caractère de pardon et de réconciliation qui est attaché au sacrement de pénitence;

— d'autre part, dans l'aspect collectif qui marque fortement la révision de vie à tous ses stades.

Elle a son point de départ en effet dans des circonstances de vie vécues avec d'autres, elle est menée en équipe, et elle est axée sur la découverte des responsabilités chrétiennes et apostoliques que chacun porte collectivement avec d'autres dans la vie, soit au plan des mentalités d'ensemble, soit au plan des structures.

2) Cependant, il existe une parenté certaine entre les deux, parenté qui consiste principalement en ce que l'une et l'autre sont, un effort pour répondre à l'appel que le Seigneur adresse aux hommes à prendre une part active dans l'avènement du Royaume; et, à des titres différents, une aide pour permettre au chrétien de trouver sa vraie place dans l'Église, et endosser ses responsabilités de baptisé.

3) De ce fait, il n'est pas étonnant que la pratique de la révision de vie valorise les confessions du militant. Elle l'aide à sortir de *l'individualisme religieux*.

A son école, le centre d'intérêt spirituel de la personne est déplacé, le souci du moi à sanctifier et à sauver, qui occupait la première place, est lentement remplacé par la préoccupation du règne de Dieu à promouvoir. Le péché est progressivement compris comme un obstacle posé, un retard apporté, sur un

point donné, à l'avènement du règne de Dieu. Et la confession devient alors une sorte de contrôle de son engagement personnel dans la réalisation de ce Dessein, un examen de la manière dont on accepte ou non de répondre à l'appel du Seigneur dans ce sens.

Par là même, en situant le pénitent dans la perspective du Royaume de Dieu à construire, la révision de vie réduit à ses justes proportions le *caractère habituel, trop exclusivement rétrospectif, des confessions.* Ne sont-elles pas faites d'ordinaire en fonction d'un passé que l'on veut se faire pardonner plus que d'un avenir à construire avec Dieu ?

Ajoutons que la pratique de la révision de vie rend les confessions *plus objectives, plus réalistes et, par là, plus exigeantes.*

Elle aide le confesseur autant que le pénitent à ne pas rester **à la surface de la conscience.**

— Le confesseur peut, grâce à elle, remplir plus efficacement son rôle de *médecin* des âmes qui doit entraîner le pénitent à **s'attaquer aux racines du mal.**

— Quant au pénitent, il y acquiert une plus grande lucidité. La révision de vie fait apparaître clairement des zones complètement laïcisées de sa vie quotidienne.

Elle lui permet de découvrir les modalités que prend le péché dans un contexte de vie adulte; par exemple, à voir ce qu'est le mensonge dans une vie de grande personne, à constater combien peu l'on est dans la vérité les uns à l'égard des autres, dans les conversations et les contacts de la vie courante.

Elle contribue aussi à dissiper cette obscurité que les principes de vie admis dans le milieu font peser sur la juste estimation de ses fautes, et dont l'épaisseur parfois est si dense que l'on arrive à n'avoir plus rien à se reprocher.

Ainsi, elle conduit le pénitent à dépasser le caractère souvent très adolescent de ses confessions, et à leur donner un contenu de vie adulte; de même, elle fait progressivement disparaître l'anomalie, si courante, qui veut que les péchés formels dont on s'accuse ne sont pas ces péchés matériels qui ont de graves conséquences sur la vie des autres, et, comme on l'a dit, « font **les révolutions** ».

En conséquence, il n'est pas exagéré de dire que, de cette manière, la révision de vie entraîne le militant à découvrir le vrai sens du sacrement de pénitence. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, l'Action catholique se présente comme conduisant les chrétiens aux sources mêmes de la vie spirituelle **dans l'Église.**

HENRI DONZE.

LES CÉLÉBRATIONS DE LA PÉNITENCE

On nous reproche souvent à nous, curés de paroisse, de ne chercher dans les sessions et congrès que des recettes pratiques, des « trucs », des procédés dont nous espérerions des résultats immédiats. C'est bien nous calomnier; si cette espèce de curés existe, elle n'est pas ici. Voici trois jours en effet que cette assistance écoute des leçons qui n'ont rien d'une recette magique : et nous savons bien que notre ministère doit être fortement établi sur des données profondes, de théologie, d'exégèse, d'histoire, et nous sommes très reconnaissants envers les savants, les spécialistes qui nous les donnent. Mais enfin, rentrés dans nos presbytères, il faut bien que tout cela soit traduit dans la vie paroissiale, d'une façon assimilable à notre peuple dont nous connaissons les limites. Tandis que nous écoutons les doctes leçons, notre esprit rejoint nos paroissiens, telle catégorie, les militants, la jeunesse; et nous disons : Comment leur donner ce message et le faire passer dans leur vie?

Or, s'il est un point sur lequel nos meilleurs fidèles n'attendent pas de changement, c'est bien celui de la confession. De toutes les démarches religieuses qui les amènent à l'église, celle vers le confessionnal, vers cet « isoloir » pénible, leur paraît la plus privée, la plus secrète, celle qui échappe le plus au courant « communautaire » qui depuis quelques années renouvelle toute leur « religion ».

Nous le pensions, peut-être aussi, nous les pasteurs; du moins il y a encore peu de temps. Le congrès de l'Union des Œuvres à Nancy, dont l'objet était : « L'éducation des consciences par le sacrement de pénitence », nous en découvrit l'aspect ecclésial. Ceux d'entre vous qui s'y trouvaient, se souviennent de la leçon magistrale de M. l'abbé Sauvage, professeur au grand séminaire de Nancy. Pour beaucoup ce fut une révélation. Plusieurs s'efforcèrent dès lors de renouveler leur enseignement, leur pastorale de la pénitence et je dois précisément vous présenter divers témoignages de cet effort.

Auparavant cependant, je crois devoir rappeler certains points essentiels qui limitent toute expérience de célébration communautaire de la pénitence.

1° Tout d'abord il ne peut être question d'introduire quoi que ce soit qui trahisse le secret de l'aveu. Le rapport de l'âme à Dieu a un caractère personnel, individuel, qui se trouve strictement lié à la réconciliation. Il ne peut être permis ni conseillé de rendre public l'aveu des fautes personnelles, autrement que sous la forme rituelle du Confiteor *ou de toute autre formule de portée générale.*

2° Dans le même ordre d'idées, il ne peut pas être question d'une absolution sacramentelle donnée à plusieurs pénitents à la fois, hors certains cas prévus par le droit. Nous avons connu ces cas dans les dangers de la guerre ou dans les camp de prisonniers ou de concentration où l'autorité ennemie avait interdit les confessions auriculaires, et où l'on ne pouvait obliger des camarades à braver l'interdiction, surtout au moment des grandes affluences. Puisque le prêtre est juge de l'opportunité ou de l'impossibilité de donner cette absolution, la discrétion lui impose de ne pas rendre public son refus éventuel, sous peine de trahir par le fait même le secret de l'aveu entendu.

3° Enfin même si la célébration communautaire comporte une partie satisfactoire, réparatrice, que le ou les confesseurs peuvent donner comme pénitence sacramentelle, il ressortit encore au prêtre, dans le secret du tête-à-tête, de modifier cette pénitence commune, par exemple pour l'augmenter afin de la proportionner davantage ou de la changer si, pour telle ou telle raison, il le jugeait opportun.

En un mot, selon la discipline actuelle de l'Église, la démarche individuelle, personnelle, du pénitent, comporte un secret sacramentel qui doit être absolument sauvegardé et qui a pour conséquence une absolue discrétion dans collation de l'absolution et l'imposition de la pénitence.

Ceci dit et fermement posé, il reste que, pour se disposer à cet aveu, pour en découvrir l'étendue, pour prendre conscience de sa qualité de pécheur, pour s'adresser au Seigneur, lui demander pardon et entrer dans la vraie conversion, le pénitent est vraiment dépendant de la communauté paroissiale, de l'Église, et que les efforts de célébration dont il va être question sont de première valeur pour l'introduire dans cette voie de la μετανοῖα, *l'y conduire et l'y faire progresser. En ce sens la confession n'est plus une démarche privée, elle retrouve son aspect d'Église, et peut redevenir « un office sacramentel », une célébration liturgique, retrouver sa place dans toute la liturgie.*

En réalité, jamais une confession n'a pu se passer de ce con-

texte communautaire : la famille chrétienne au sein de laquelle un enfant se dispose à ses premières confessions, les groupements catéchistiques ou de persévérance exercent cette influence, créent ce milieu. La nécessité n'a-t-elle pas amené depuis longtemps dans les collèges, les petits séminaires, les maisons d'éducation religieuse, les pères spirituels surmenés par de trop nombreux pénitents à les grouper pour une exhortation commune, une préparation d'ensemble, précédant un aveu et une absolution individuels, suivis d'une action de grâces commune ? Tels directeurs de catéchismes très nombreux ont souvent préféré convoquer par équipes restreintes leurs enfants et procéder de même : préparation et examen de conscience; pénitence, action de grâces entourant un rapide passage de chacun au confessionnal.

Les efforts récents « pour renouveler l'examen de conscience » des adultes (vous reconnaissez le titre d'un ouvrage du P. Lebret) ont amené les pasteurs, à l'occasion des moments plus marqués pour la pénitence, Quatre-Temps, Carême, Avent, à profiter des réunions traditionnelles pour amener leurs fidèles par catégories à ces renouvellements : lecture de tel chapitre du P. Lebret entre les dizaines de chapelet; la prière des hommes à Marie, rosaire, etc. Mais à tous ces efforts, il manque, pour être liturgiques, les éléments principaux de « célébration » : l'audition de la Parole de Dieu, la prière litanique du peuple, l'oraison silencieuse, et la bénédiction du prêtre.

Un prêtre, à la veille d'une grande mission régionale, faisait les remarques suivantes au sujet des difficultés rencontrées au confessionnal.

Idée d'une préparation collective et liturgique des adultes à la pénitence

I. — Un fait

Les interminables séances de confessionnal, les veilles de grandes fêtes et en période pascale, sont épuisantes pour le clergé et de valeur pédagogique et liturgique à peu près nulle pour les fidèles.

Le confesseur est écrasé non seulement par la fatigue physique, mais par une profonde angoisse morale; d'une part le peuple chrétien qui s'approche du tribunal de la pénitence fait

preuve d'une bonne volonté chrétienne et spirituelle certaine, souvent émouvante; d'autre part, il n'a reçu souvent qu'une formation morale rudimentaire, restée calquée sur des schémas infantiles. Le prêtre a parfois lieu de penser que la conscience du pénitent (malgré la longue attente de ce dernier devant le confessionnal) n'est pas suffisamment formée, tant du point de vue de la connaissance de soi que du point de vue de la vertu de pénitence proprement dite.

Pour achever la préparation de consciences un peu gauches, quelques questions trop rapides peuvent prendre l'allure d'une inquisition soupçonneuse, alors que la loyauté du pénitent n'est pas en cause. Ce travail d'explicitation accompli, il apparaît que des consciences parfaitement honnêtes, mais un peu frustes, sont incapables de discerner sur quels points et sous quelles formes elles peuvent préciser leur intention d'effort moral; notamment, bien peu, en dehors des chrétiens avertis, comprennent qu'on ne lutte contre des actes qu'en modifiant des tendances, et qu'on ne change une habitude ou une situation que par un effort d'abord spirituel; bien peu enfin voient dans la réception du sacrement de pénitence un acte de foi proprement théologale et surnaturelle, d'abandon à la miséricorde de Dieu et de confiance en l'efficacité de sa grâce.

Le prêtre est partagé entre la longue explication qui serait nécessaire et la morne impatience qu'il lit sur le visage de ceux qui attendent leur tour. De plus, cette ignorance trop fréquente est toujours tellement identique qu'il faut répéter à peu près indéfiniment la même exhortation. Cette dernière finit par se durcir en quelques phrases stéréotypées. A des âmes ouvertes, confiantes et en attente, le prêtre, prisonnier d'un mécanisme mental et verbal qui, au bout de quelques heures de confessionnal, ne peut plus être dominé, répète avec désespoir quelques mots brefs qui se voudraient suggestifs. Et voilà qui en est fait pour un an! Comment s'étonner que l'immense masse du peuple chrétien, qui ne fait pas partie d'une élite religieuse, fasse peu de progrès spirituels?

Les quelques remarques qui précèdent valent en général pour les villes. A la campagne, l'insuffisance de formation morale se traduit par une sorte de passivité. L'effort de contact esquissé par le prêtre, les quelques mots d'exhortation ou d'instruction qu'il prononce, rencontrent l'acquiescement d'un pesant silence. La cause en est soit une ignorance excessive, soit plutôt un manque de vocabulaire et une certaine lenteur du rythme de la pensée qui devient, au confessionnal, paralysie absolue. Entre un prêtre zélé et une âme de bonne volonté, mais emmurée dans son indigence, s'établit un étrange dialogue, comparable à une

conversation entre un aveugle et un sourd-muet — et qui se renouvellera une soixantaine de fois dans la vie d'un paysan solide, intelligent, honnête et qui fait ses Pâques.

Si la confession régulière, avec le petit mot de direction qui l'accompagne, est un excellent moyen de progression pour des âmes déjà formées, il faut reconnaître que les confessions des grandes fêtes et de Pâques sont pratiquement incapables de réaliser cette formation de la conscience et risquent même parfois de ne pas éveiller dans l'âme du pénitent toutes les conditions nécessaires à la validité sacramentelle.

II. — Une explication parmi tant d'autres

On peut se demander si cette insuffisance éducative de la confession pour la grande masse des chrétiens ne s'expliquerait pas, en partie, par le fait que la confession auriculaire s'est généralisée alors que les grandes lignes de la liturgie étaient déjà fixées. Lorsque l'office du samedi saint était célébré le matin, il était un peu paradoxal d'inaugurer par le chant de l'*Exultet* une journée qui serait entièrement consacrée, par les prêtres et les fidèles, au sacrement de la pénitence. Il est évident que primitivement la liturgie des vigiles était essentiellement pénitentielle; mais elle ne débouchait pas directement sur la confession auriculaire; cette dernière, plus tardivement introduite, ne s'est pas articulée avec la prière et la préparation collectives. Il en est résulté que le caractère rigoureusement personnel de la confession a pris une couleur individualiste. Il n'y a pas d' « office » pour se préparer ensemble à la vertu de pénitence, le péché apparaît non seulement comme une chose personnelle, mais privée.

De là résulte également que l'homélie du dimanche, qui devrait être une exhortation pour mieux participer à la messe, c'est-à-dire à la prière sacrificielle d'adoration, de louange et de communion, est devenue trop souvent un enseignement moral, sans rapport direct avec la messe; et cet enseignement, donné à un moment inopportun, ne débouchant pas sur une confession possible, reste pratiquement peu efficace.

III. — Une suggestion

On suggère par conséquent qu'à l'occasion des grandes fêtes et de la mission, on fasse l'essai d'une préparation à la fois collective et immédiate au sacrement de pénitence (comme cela se

pratique en général dans les communautés d'enfants dont les consciences ne sont pas encore bien formées).

Tel jour, à heure fixée, on annoncerait la préparation à la pénitence (si possible avec une spécialisation, mais entendue au sens très large, pour telle catégorie du peuple chrétien : hommes, ménages, jeunes filles...).

Court rappel de la signification du sacrement; examen de conscience, indication de l'esprit dans lequel il faut prendre une résolution, prière de contrition. Un petit texte imprimé (qui dans les grandes villes varierait utilement avec les catégories de pénitents et avec les grandes fêtes) pourrait servir d'aide-mémoire aux assistants.

Après quoi les fidèles seront prévenus que les prêtres qui sont immédiatement à leur disposition, après avoir entendu leurs fautes et l'indication de la résolution choisie, leur donneront l'absolution en réduisant au minimum ou même en supprimant, par charité pour ceux qui attendent, l'exhortation préalable; le pénitent étant responsable personnellement de l'authenticité de son aveu et de sa contrition.

On peut estimer qu'après cette préparation collective, le même nombre de prêtres pourraient confesser, dans le même temps, deux ou trois fois plus de personnes, et avec le sentiment d'un profit spirituel plus grand. Pendant que les confessions se dérouleraient, l' « office pénitentiel » pourrait continuer sous la forme d'une prière de pénitence ou d'action de grâce (chemin de croix ou illustration évangélique de certains préceptes...).

Il serait sans doute utopique de lancer un pareil essai en période ordinaire; mais quand on sent, les veilles de grandes fêtes, l'atmosphère des églises où les gens attendent pour se confesser, un tel projet paraît bien correspondre à un besoin.

Cette pratique, si elle réussissait et se généralisait pour les vigiles de grandes fêtes, n'abolirait pas, pour autant, la pratique des confessions de dévotion, avec l'exhortation plus adaptée qu'elles comportent. Mais ces « offices pénitentiels », répétés de temps à autre, auraient l'immense avantage :

1) de donner un enseignement et une formation morale de base;

2) de faire passer les pénitents d'un examen de conscience infantile à un examen de conscience d'adulte;

3) de faire déboucher directement l'enseignement moral sur un effort personnel de conversion;

4) de souligner le caractère collectif du péché, ce qui, à la fois, révèle une dimension nouvelle de sa perversité et cependant libère la conscience d'un vain sentiment de culpabilité solitaire, honteuse et clandestine;

5) de libérer enfin la prédication dominicale, pour l'orienter davantage sur la vie proprement surnaturelle de communion avec Dieu.

On a beaucoup insisté, et avec raison peut-être, sur le fait que la vie chrétienne avait été détournée de l'élan spirituel et de l'efficacité apostolique par une réduction abusive à un moralisme trop étroit et légaliste. Mais inversement, pour peu qu'on ait l'expérience du ministère direct, il est trop évident que bien des âmes du peuple chrétien moyen sont empêchées de développer leurs possibilités spirituelles par des difficultés morales de tout ordre, dont elles n'arrivent pas à se libérer, moins par manque de bonne volonté que par manque de connaissance, par l'absence de pédagogie à l'égard de soi-même, par sentiment aussi d'isolement dans l'effort moral au milieu d'une société paganisée. Il semble qu'une « liturgie » pénitentielle répondrait à un besoin urgent du peuple chrétien et faciliterait une administration correcte du sacrement de pénitence, rendue de plus en plus difficile par le petit nombre de prêtres en face du nombre croissant des âmes en quête de Dieu.

C'est précisément ce souhait qui a été réalisé par les confrères qui ont bien voulu nous faire part de leurs expériences pastorales.

Je parlais en commençant du congrès de l'Union des Œuvres à Nancy. Ce dernier se clôtura par une grande célébration à la cathédrale où fut employé le texte même du Pontifical pour la réconciliation des pénitents. Celle-ci est en effet un véritable office liturgique pénitentiel, en fin de Carême, exactement le jeudi saint, célébration actuellement oubliée et qui correspond à l'imposition des cendres du début de Carême, laquelle nous est encore familière. Nous verrons tout à l'heure avec le P. Rétif comment la communauté paroissiale du Petit-Colombes utilise dans le sens qui nous occupe la cérémonie populaire des Cendres. Voici au contraire un témoignage qui nous vient de Rouen, d'une liturgie de la réconciliation des pénitents, célébrée le mardi saint :

Le groupe des pénitents était composé des représentants des diverses catégories de la paroisse, y compris le clergé. Les paroles en sont, comme au congrès de Nancy, la traduction littérale du Pontifical et la marche de la cérémonie son exacte réplique. Sous la présidence de l'Évêque, les pénitents, d'abord prosternés à l'entrée de l'église, sont introduits après les litanies des Saints, au chant du psaume 33 : « Je bénirai le Seigneur en tout temps »; sur eux l'évêque chante une préface propitiatoire, suivie du Miserere. *Le célébrant prononce alors sur les pénitents proster-*

nés six grandes oraisons suivies de l'absolution générale sous forme déprécative, et d'une bénédiction solennelle.

Cette paraliturgie, reprise d'un temps lointain, eut en son temps le grand mérite d'ouvrir le chemin à des formules plus adaptées. Est-on allé jusqu'à réaliser la dernière rubrique du Pontifical : « Quo facto, crines et barbam quam nutrierant, deponunt, et vestibus poenitentialibus dimissis, se cultioribus et mundioribus induunt » ? Cela n'est pas dit. Mais, à part cela, il y avait là une belle réalisation littérale du Pontifical. Ajoutons cependant qu'elle demande la présence d'un évêque, et surtout de pénitents publics que notre actuelle discipline ecclésiastique ne connaît plus. Plus exactement, comme c'est tout le peuple que l'Église transforme le mercredi des Cendres en pénitents publics, il faudrait le traiter ainsi. De plus l'antiquité de ce rite ignore, semble-t-il, la confession proprement dite telle que nous la concevons maintenant, à laquelle, cependant, il nous faut d'abord préparer nos fidèles.

Voici au contraire le schéma d'une fête du sacrement de pénitence, telle qu'elle a été réalisée au cours de missions du C.P.M.I., et composée de telle façon qu'elle peut facilement se placer au cours d'un sermon sur le sacrement de pénitence.

Fête du sacrement de pénitence

Personnages : Le prêtre et six jeunes en aube blanche.

Prévoir : le cierge pascal allumé aux fonts baptismaux;
un fauteuil et un prie-Dieu devant le confessionnal;
un tapis dans le sanctuaire pour la prosternation.

*
* *

1re partie : Rappel du baptême

Le prêtre, suivi des six jeunes gens en aube portant chacun un cierge éteint, va aux fonts baptismaux. Il allume le cierge de chacun au cierge pascal en disant pour deux à la fois :

« Recevez cette lumière. Gardez sans défaillance la grâce de votre baptême. Observez les commandements de Dieu, ainsi, quand le Seigneur viendra pour les noces éternelles, vous serez prêts à le suivre. »

Tous répondent : Amen.

Après chaque exhortation, refrain : « Réveille-toi, ô toi qui dors » (Fiche 1, 20. Cant. Mis., n° 53).

Puis, le prêtre portant le cierge pascal allumé en tête, la procession se remet en marche vers le sanctuaire. Chant : « Réveille-toi... »

2e *partie* : Le péché et l'espérance du pardon

Arrivé au sanctuaire, le prêtre portant le cierge pascal reste debout au milieu.

Les six, au fur et à mesure qu'ils arrivent, éteignent leur cierge et se prosternent. Le meneur de jeu explique le sens :

« Le péché nous a fait perdre la vie divine, la lumière ardente... Maintenant nous sommes tombés, prostrés sous le poids du péché... »

Chant : Ps. 50 : « Pitié, Seigneur, car nous avons péché. »

Le meneur : « Sommes-nous condamnés à rester toujours en cet état misérable ? Pouvons-nous retrouver la grâce perdue ? Nous n'y avons aucun droit; mais la miséricorde du Seigneur est infinie. Écoutons ce que nous dit le Seigneur Jésus dans son Évangile. »

Lecture de la parabole de l'Enfant prodigue.

Le meneur : « Allons donc nous jeter dans les bras de notre Père du ciel, prêt à nous pardonner si nous avons le regret de nos fautes. »

La procession, prêtre en tête portant toujours le cierge allumé, s'en va vers le confessionnal.

Chant : Ps. 129 : « Des profondeurs... » Refrain : « Je mets mon espoir... »

3e *partie* : La réconciliation

Le prêtre, tenant le cierge, s'assoit sur le fauteuil devant le confessionnal.

Le meneur : Exhortation à une bonne confession. Examen de conscience en silence. Fait réciter par tous les assistants le « Je confesse à Dieu. »

Le prêtre : « Que le Dieu Tout-Puissant vous fasse miséricorde... »

Puis, en rallumant le cierge de chacun s'agenouillant tour à tour : « Que le Seigneur Tout-Puissant et miséricordieux vous accorde le pardon... »

La procession remonte vers le sanctuaire, et les six avec leur cierge allumé s'agenouillent à la sainte Table.

Le meneur rappelle que l'âme purifiée est invitée par le Seigneur à se nourrir de sa Chair et de son Sang pour entretenir la vie divine en elle.

(*Nota* : Faire remarquer qu'il n'est pas nécessaire de se confesser toutes les fois que l'on veut communier.)

Nous retrouvons ici le souci de « célébrer » le retour à Dieu du fils prodigue annoncé dans l'Évangile, mais avec une nette orientation vers le sacrement de pénitence et la confession proprement dite.

Nous restons cependant devant le confessionnal et la démarche proprement sacramentelle est située hors de la célébration. Avant de citer les essais de célébration dans ce sens, je donnerai la parole à un confrère qui nous écrit : (M. le chanoine GURGAND, *doyen de La-Mothe-Saint-Héray, Deux-Sèvres.)*

Célébrations collectives

Il y a tension entre deux optiques légitimes :

1) Celle de faire des confessions préparatoires aux fêtes une démarche d'Église.

2) Celle de songer au bien individuel du pénitent et de l'accueillir dans des conditions qui permettent de lui apporter le maximum d'aide dans ses difficultés personnelles. Ce qui suppose que l'on prend bien son temps.

La synthèse de ces deux optiques (confessions individuelles dans le cadre d'une célébration commune) suppose des conditions difficiles à réaliser, notamment la présence de confesseurs en nombre suffisant pour qu'aucun n'ait pas à siéger plus d'une demi-heure...

L' « instruction » qui figure en tête du nouvel *Ordo hebdomadae sanctae* recommande aux pasteurs (I, § 2) de tout mettre en œuvre pour éviter que les fidèles « quasi catervatim ad sacrum tribunal conveniant ».

A force de le répéter, on finit par n'avoir à entendre à la fois que des groupes d'importance raisonnable, et on peut faire les choses bien plus sérieusement que naguère. C'est un progrès laborieusement acquis, auquel il ne peut être question de renoncer.

De façon purement théorique, mais il est douteux que l'on puisse faire venir les gens trois fois sauf dans des circonstances exceptionnelles (missions paroissiales, jubilés), on pourrait peut-être concevoir :

1) une célébration d'ouverture, préludant aux séances de confession qui verront défiler tous les pratiquants de la paroisse;

2) un délai de quelques jours permettant à toutes les catégories, de tout âge et de toute classe sociale, de se confesser dans les meilleures conditions possibles;

3) une célébration d'action de grâces et de regard sur l'avenir. Si c'est irréalisable dans la vie habituelle des paroisses, ce serait peut-être fructueux dans les très grandes circonstances.

En revanche, le genre de célébration que semble envisager le rapport ne peut être envisagé que :

a) pour les paroisses normales dans le cas bien rare où on a le privilège de pouvoir réunir simultanément un grand nombre de confesseurs:

b) pour les paroisses, trop nombreuses, où il n'y a qu'un tout petit noyau de fidèles qui se confessent. Cette célébration, quand elle est réalisable, pourrait se faire avec profit. Ou encore à l'intérieur d'un groupement limité : jeunes, Action catholique, fin de retraite fermée (en supposant que chaque retraitant ait pu avoir auparavant, s'il en sent le besoin, un entretien spirituel avec un des prêtres présents).

Célébration pénitentielle au cours d'une retraite fermée

(Communication du R. P. Laplace, s. j.)

Cette expérience porte sur un cas précis : celui des « retraites fermées » de trois, quatre ou cinq jours. Jeunes gens ou jeunes filles (fin d'études ou plus âgés); hommes ou foyers.

Elle s'insère donc dans l'expérience spirituelle que tend à faire faire toute retraite. *Dans sa première phase* : la phase purifiante. Cherche à donner une orientatien sacramentaire aux méditations sur le péché, pour faire sentir que toute vie spirituelle authentique trouve sa règle dans les sacrements.

Les méditations qui précèdent la confession tendent principalement :

1) à donner du péché un sens et une *connaissance surnaturelle*. C'est Dieu qui nous révèle notre péché. Pas une connaissance psychologique ou moralisante, donc déprimante, parce que fermée sur elle-même. Mais une connaissance par rapport à Dieu : le péché est vu comme un arrêt sur soi, un refus de vie et d'amour, le rejet du Saint-Esprit;

2) à faire sentir le besoin que nous avons de *la croix du Christ* et des bienfaits de son sang. Selon saint Paul et l'épître aux Romains : tous enfermés dans la désobéissance, afin de faire à tous miséricorde. Sentir l'Absence et l'Exil.

Évidemment, cette pénétration demande *un certain temps* : en général, après la mise en route (création : premier et deuxième chapitre de la Genèse) qui dure une matinée, au moins une journée consacrée à ces méditations. A la fois austères et libérantes. Avant tout, *dans la prière* (aide très grande tirée des Psaumes, pour inspirer le sentiment juste).

La dernière méditation précédant la confession consiste à la fois en une explication du sacrement de pénitence dans la vie chrétienne, et en un essai d'examen de conscience dans la ligne de ce qui a été médité sur le péché. Dans l'explication, deux points : 1) l'application des bienfaits de *la Passion* et du sang de Jésus-Christ. Ce qui est une occasion de faire sentir comment tout l'ordre sacramentel est une participation au mystère du salut; 2) l'entrée ou la réintégration dans la communauté de l'Église. Le péché est un quant-à-soi, une mise à part. Sa négation consiste à se reconnaître tel que les autres, ayant comme les autres besoin du sang du Christ. Sacrement de pénitence et *charité fraternelle*. Réalise l'égalité dans l'unique amour du Christ.

Ces méditations faites, il est plus facile de passer à *la cérémonie de pénitence*. Je m'arrange pour avoir assez de prêtres, en sorte que toutes les confessions puissent être faites en une heure au plus : la préparation que j'ai décrite permet d'assurer des confessions nettes et rapides.

A l'heure dite, réunion à la chapelle :

Sorte de préparation collective, grâce à la messe par la rémission des péchés : chant du Psaume : « Pitié pour moi... », oraison, lecture de l'épître (ou d'un autre texte), temps de silence, récitation commune du *Je confesse à Dieu*. Après, chacun va se confesser.

Le danger d'entraînement collectif ou de respect humain à rebours est pallié par les explications antérieures. En fait, je remarque qu'ainsi les confessions sont plus vraies et deviennent un acte libre et religieux. Ceux qui ne se confessent pas doivent s'expliciter à eux-mêmes pourquoi ils ne le font pas. Il y en a très peu ou pas. Il apparaît *normal*, surtout à un chrétien qui se soumet à une retraite, de se confesser.

Les confessions achevées, de nouveau réunion à la chapelle pour une « cérémonie d'action de grâces », sur le même type que la préparation. Je me sers en général de la messe votive de la Passion ou du Sang du Christ, avec évidemment toutes modifications possibles.

Conclusion : cet ensemble tend à faire apparaître comme toujours indispensable (à quelque stade de la vie que l'on en soit) ce processus de purification personnelle dans le sacrement de pénitence. Il y a un énorme avantage à ce que cette expérience soit faite *à ce moment précis* de la retraite, c'est-à-dire quand on médite sur le péché. Ce stade franchi, on peut passer au stade illuminateur... *Progrès ou itinéraire dans des perspectives liturgiques et sacramentaires.*

Mutatis mutandis depuis deux ans je suis toujours ce processus et m'en trouve satisfait.

Il y aurait avantage à pouvoir envisager une célébration pénitentielle dans un cas analogue aux retraites, ce sont les pèlerinages : où d'une part l'ambiance est à l'effort spirituel, où d'autre part les confesseurs sont nombreux. Nous ignorons si une semblable expérience a pu être tentée.

Nous arrivons maintenant aux témoignages des curés qui dans leur milieu paroissial ont expérimenté de telles célébrations. Le premier nous vient d'un milieu rural. Les deux suivants de la banlieue parisienne.

Préparation commune à la confession pascale

(Communication de M. l'abbé Pernod,
curé de Bagé-le-Châtel, Ain)

1° Préparation de l'assemblée

Monition : Bien que baptisés, nous sommes pécheurs...

Chant d'entrée : Psaume 50, versets 1, 2, 3, 4, 6, 9.

Bénédiction : « Que le Dieu tout-puissant soit dans votre cœur et sur vos lèvres pour que vous fassiez une bonne confession de tous vos péchés. »

2° Célébration de la Parole

Lecture : 2 Corinthiens, 5, 17 à 6, 1.

Homélie : Dieu aime les hommes pécheurs d'un amour de miséricorde... Dans et par le Christ, il leur pardonne. Le pardon de Dieu nous est signifié par le ministère de l'Église (le sacrement de pénitence).

3° Préparation de la confession

Examen de conscience :

a) libre;
b) dirigé sur deux points : les péchés envers la foi, les péchés contre la charité fraternelle et l'esprit communautaire.

Contrition :

a) dirigée sur le thème du trait des féries de Carême;
b) libre;
c) récitation du *Confiteor* dialogué entre les fidèles et le prêtre.

4° Audition des confessions

5° Satisfaction collective

Monitions : Purifiés, nous commençons une vie nouvelle... envers Dieu, envers notre prochain.

Pater et *Credo* (rappel du baptême); prescription d'avoir à faire un acte de charité dans son milieu habituel de vie.

6° Chant d'action de grace

« Je bénirai le Seigneur... » x, 1.

*
* *

Remarques : Cet exercice a été fait le mardi de la semaine sainte.

Pour qu'il soit profitable, trois conditions semblent requises :
— que les fidèles ne soient pas trop nombreux (selon le nombre des prêtres disponibles);
— qu'il s'agisse de fidèles ayant suivi les exercices de Carême;
— qu'il s'agisse d'un groupe de fidèles présentant entre eux une certaine homogénéité.

La célébration de la pénitence au Petit-Colombes

(Communication du P. Louis Rétif)

Circonstances et conditions

Depuis des années, nous avons tenté une célébration collective du sacrement de pénitence, aux grands moments de l'année liturgique, en vue de favoriser l'accès au sacrement, mais surtout de poursuivre une éducation collection du sacrement.

Cette célébration ne nous a paru possible qu'après de longues années de vie communautaire, une année de prédication sur le sacrement de pénitence, et un effort collectif des prêtres confesseurs pour mieux centrer les confessions dans une pastorale d'ensemble.

Ces conditions, après expérience, nous paraissent valables pour d'autres paroisses, compte tenu de l'adaptation aux milieux, aux situations locales, aux cheminements différents des paroisses.

Deux temps liturgiques nous ont inspiré cette célébration :

— Au temps de l'Avent, lors d'une veillée soucieuse de préparer Noël dans un climat inspiré de la proximité de la fête de l'Immaculée Conception, et c'est dans le cadre des Quatre-Temps de l'Avent.

— Au mercredi des Cendres, en vue de solenniser liturgiquement le début du Carême selon les perspectives les plus propres à entrer dans l'esprit de l'Église quadragésimale et en conformité avec les directives de l'Église, qui demandent que la réception du sacrement de pénitence inaugure le temps de Carême.

— Mais il s'est trouvé exceptionnellement qu'un même effort a été tenté, cette année, dans des circonstances imprévues, lors de la veillée pour la France, à la fête du Sacré-Cœur par quoi débutait la semaine de prières et de pénitence pour l'Algérie.

Une célébration-type : le mercredi des Cendres.

— Les paroissiens sont conviés à venir recevoir les Cendres de préférence à cette célébration.

Et l'imposition des Cendres, de fait, reprend une signification religieuse qui purifie cette manifestation trop routinière.

— Après un chant d'entrée.

En première partie : Préparation collective à la confession.

Cette veillée est présentée dans un petit mot comme le pendant de la Vigile pascale, sa préparation et l'entrée dans le Carême.

a) D'abord quelques textes lus par différents prêtres en aube : la plupart de ces textes sont tirés de la Bible (Prophètes — Psaumes — saint Paul — Évangile).

Ces textes sont courts, peu nombreux, et varient d'une année à l'autre, selon un thème d'ensemble qui peut s'inspirer d'événements ou d'exigences de conscience plus actuelles.

b) Puis, la foule assise, après avoir prié l'Esprit-Saint, réfléchit sur un examen de conscience dirigé par le curé, avec des temps de silence, et suivant un thème précis.

C'est cet examen de conscience qui servira de guide aux confessions individuelles.

Au terme de l'examen de conscience, prières debout, puis distribution des Cendres expliquées et :

— d'une part le *Je confesse à Dieu*, dit religieusement avec un maintien corporel approprié;

— puis l'acte de contrition suggéré par une prière des prêtres.

En deuxième partie : Pendant les confessions.

Un prêtre ou un séminariste reste seul avec l'assistance, pendant que les autres prêtres confessent.

Le lecteur propose une suite de textes, bibliques ou non, prières, chants, silence orienté, de façon à éviter la monotonie, le monologue, la fatigue.

Les confesseurs, selon ce qui est convenu, se contentent d'entendre les aveux sans autre exhortation que de renvoyer à la célébration, compte tenu de cas particuliers qui demanderaient une autre rencontre avec le prêtre.

Les fidèles, en général, reprennent l'examen de conscience proposé et s'éveillent à des perspectives généralement omises.

En fait, cinq prêtres confessent ainsi environ deux cents personnes.

Le curé essaie de se dégager pour commencer la *messe*, même si ses confrères n'ont pas fini d'entendre les confessions.

Quelques consignes pratiques — résolutions collectives — peuvent être proposées comme prolongement de cette messe qui nous oriente déjà vers Pâques.

Conclusions

1. Après expérience, il nous semble très profitable pour tous que cette occasion soit donnée d'une confession qui retrouve un contexte communautaire, avec l'accent mis sur des péchés collectifs et un sens ecclésial plus visible.

De fait, des gens se confessent qui sans doute n'en avaient pas l'intention. Certains ajoutent cette confession à une confession récente. Les deux tiers de l'assistance passent au confessionnal.

Le profit est d'ordre ecclésial, liturgique, et pédagogique.

2. Mais il me semble inopportun et prématuré de provoquer à de telles célébrations avant un certain éveil à la vie communautaire. Et il ne faut pas se lancer sans tenir compte des conditions matérielles : nombre de prêtres, approximation du nombre de pénitents, — et psychologiques : état d'esprit des fidèles plus ou moins disposés à comprendre ce geste, simplicité, foi...

3. Cette célébration enfin suppose une certaine continuité pendant le Carême : peu d'exercices communs, un choix de prédications, la prise en charge de catéchumènes, etc.

A ce dernier sujet, j'ai omis de dire que les catéchumènes qui seront baptisés à la Nuit pascale ont été, ce soir-là, présentés à la Communauté, nommés au Mémento, et pris en charge pendant ce carême qui va se déployer autour du fait de leur préparation et en vue du renouvellement de notre propre baptême.

Telles sont les principales remarques à faire à partir d'une expérience précise qui ne peut être reprise telle quelle par d'autres, et se transforme elle-même d'année en année, selon la Communauté mouvante qu'elle concerne.

Célébration de la pénitence à Puteaux

(Communication du P. Bugaret)

Plusieurs des prêtres de Puteaux sont d'anciens vicaires du Petit ou du Grand-Colombes. Comme il était naturel, nous avons repris, pour le mercredi des Cendres, sensiblement le même schéma de célébration liturgique que celui du Petit-Colombes : l'élément foncièrement chrétien de la paroisse se retrouve à la messe du soir. Après une courte prière, le sens des Cendres est redonné par un prêtre. Les fidèles sont invités à se confesser avec la simple accusation de leurs fautes et l'absolution donnée sans

aucune exhortation du prêtre. Je note ici simplement que nous invitons les pénitents à revenir dans le courant du Carême pour une révision de vie sérieuse et approfondie avec le confesseur de leur choix, soit dans notre paroisse, soit ailleurs. Ceci me paraît très important afin de garder au Sacrement sa réalité personnelle de rapport avec Dieu, et avec la communauté qu'est l'Église.

Bien qu'il nous ait été impossible de compter exactement le nombre de paroissiens qui se confessent à cette occasion, je suis d'accord avec le P. Rétif pour estimer que les deux tiers au moins des assistants se confessent le mercredi des Cendres.

Nous avons, de même, la présentation des catéchumènes à la communauté paroissiale.

J'insisterai seulement sur deux points :

1° Ce qui est possible au Petit-Colombes s'est trouvé possible aussi à Puteaux. Cependant les deux paroisses, que je connais bien, ont un visage très différent l'une de l'autre, soit que l'on comprenne sous le terme de paroisse l'ensemble des réalités humaines dont l'Équipe sacerdotale a la responsabilité devant Dieu, soit que l'on entende par paroisse le petit noyau de fidèles pratiquants.

Je crois donc — en adaptant bien entendu le schéma du P. Rétif aux données locales (à Puteaux même, depuis trois ans, nous le modifions chaque fois) — que le schéma de célébration liturgique de la pénitence que l'on a exposé est parfaitement réalisable dans beaucoup de paroisses.

2° Si l'aspect personnel, irremplaçable de la pénitence est fortement marqué, si nous invitons tous ceux qui viennent se confesser le mercredi des Cendres, à revenir dans le courant du Carême pour regarder, avec un prêtre, leur vie à la lumière de l'Évangile, soit dans notre paroisse, soit dans une autre, il reste, cependant, que l'aspect communautaire, d'Église, est souligné avec une force qui, pour la plupart des fidèles, est une véritable révélation.

Un élément majeur de cette célébration est l'examen de conscience fait par le curé. Je pense, par exemple, à cet homme, profondément chrétien, avec une culture secondaire et même — comme on dit — supérieure, engagé dans l'action politique, en particulier sur le problème de la guerre d'Algérie, de la tendance *France-Observateur*, et qui me disait, à mon grand étonnement :

« Ç'a été pour moi une découverte toute neuve. Je n'avais encore jamais réalisé notre responsabilité collective à l'égard du péché. »

Les conditions qu'a soulignées le P. Rétif pour la valeur de cette célébration communautaire de la pénitence me paraissent

très nettement définies. Je veux simplement dire qu'il est impossible de faire quelque chose dans cet esprit s'il n'y a pas, d'abord, une Équipe sacerdotale et une équipe entre prêtres et laïcs. C'est dans la mesure où les prêtres de Puteaux forment une véritable équipe, non pas seulement une communauté sacerdotale, mais où, tout en respectant la vocation personnelle de chaque prêtre, on traduit concrètement dans les décisions quotidiennes la conviction profonde qu'il n'y a qu'un seul sacerdoce, celui du Christ, vécu dans l'Église, en union avec l'évêque, c'est dans la mesure où les fidèles baptisés ont conscience de leur vocation personnelle, irremplaçable, mais en même temps de leur responsabilité collective de baptisés, qu'une telle célébration a son sens.

Ceci suppose, finalement, toute une manière de concevoir l'action pastorale. Le reste, je veux dire le détail de la célébration liturgique, est parfaitement adaptable et réalisable, sans difficulté, dans n'importe quelle paroisse du diocèse de Paris, et probablement d'ailleurs.

Conclusions de M. le chanoine Martimort

1° Toutes ces célébrations diverses puisent toute leur richesse dans la liturgie (cendres, pénitents, messe). Donc la liturgie est la source...

2° On s'est appuyé sur une ambiance déjà créée (mission, retraite, paroisse).

3° A peu près toutes ces expériences comportent trois temps : Préparation collective, *biblique, destinée à donner intérieurement le sens de Dieu, du péché, de la conversion et dans une certaine mesure : l'examen de conscience. Ensuite la* confession. *Enfin une* action de grâces *ou* partie satisfactoire *orientée vers l'Eucharistie, vers Pâques.*

4° Il faut soigneusement sauvegarder la distinction entre ce qui est susceptible d'être communautaire et ce qui doit rester personnel, individuel.

***

Dans le carrefour qui suivit on souligna, au gré de la conversation, certaines remarques pastorales d'ordre général : la nécessité d'une pastorale d'ensemble, le caractère privilégié de certains moments comme la réception des fiancés, pour trouver le contact avec le vrai milieu et établir un catéchuménat renouvelé. Réception des parents des enfants du catéchisme. Prépara-

tion de la retraite de communion solennelle, faite avec les parents et devenant une sorte de retraite des parents. Difficulté de contacts entre paroisse et étudiants.

Sur le point spécial des célébrations pénitentielles, missionnaires et pasteurs de paroisses sont unanimes pour déconseiller toute improvisation à ce sujet. (Pascatins non préparés, récalcitrants, ou enfants trop nombreux.) Par contre grande utilité de la présence des vrais catéchumènes.

Le P. Alexis nous signale l'heureuse initiative de missionnaires aux jours de grande affluence de pénitents. Les fidèles étaient avertis que toutes les heures les confesseurs interrompraient quelques instants les confessions pour une préparation commune des pénitents présents. Il a constaté que cet effort permettait de meilleures dispositions, même chez les moins habitués, et chez tous un éclairage de zones de conscience souvent inexplorées. Il se montre très réservé sur les célébrations pénitentielles au cours des missions.

Il indique aussi cet essai de paraliturgie missionnaire : au cours d'une mission, on utilisa le symbolisme très parlant des cendres dont l'assemblée fut « saupoudrée » à l'image de l'aspersion d'eau bénite, après quoi elle fut congédiée à l'imitation du renvoi des pénitents publics, en signe de pénitence.

Le P. Bugaret précise que la cérémonie bien minutée de Colombes ou de Puteaux ne dépasse pas une heure quinze. Il signale également que ce jour-là, l'effort du jeûne, prolongé par l'heure tardive de la messe, doit être annoncé et proposé aux fidèles comme partie de la célébration elle-même.

Les curés isolés, une fois de plus, constatent leur impuissance à imiter, seuls, leurs confrères des villes, et la nécessité de l'entraide fraternelle entre voisins.

ROBERT MEURICE, f. c.

VIE SACERDOTALE ET MINISTÈRE DE LA PÉNITENCE

« Nous avons la spiritualité des sacrements que nous administrons. »

Père Anizan.

Ce n'est pas inconsidérément que saint Grégoire le Grand a accrédité dans l'Église le terme de « pastorale » pour signifier la conduite du peuple de Dieu confiée par le Christ à Pierre et à ses successeurs : « *Pasce oves meas* »[1].

Dans l'Ancien Orient, l'Égypte avait connu une dynastie de rois-pasteurs, et l'Ancien Testament familiarisait les Hébreux nomades avec la conduite d'un Yahvé-Pasteur : celui qui conduit vers les pâturages. « Le Grand Pasteur des Brebis, Notre-Seigneur Jésus-Christ » (Hébreux, 13, 20), « Celui qui est le Pasteur et le Rocher », incarne et explicite, dans la parabole du Bon Pasteur, l'essentiel de cette démarche prévenante d'un Dieu qui conduit son peuple vers sa destinée.

Aller de préférence vers les brebis perdues, participer activement à la pitié du Christ pour la foule « errant comme des brebis sans pasteur », à son angoisse pour la brebis perdue et à sa joie pour celle retrouvée, telle est la démarche de toute pastorale d'Église : participation à la rédemption en Jésus-Christ, mystère de grâce et de salut, foi en acte dans la rémission des péchés[2].

1. Ce terme de « pastorale » a été retenu par les pays de langue latine. Ailleurs, l'expression en usage : « *cura animarum* », est plus canonique que biblique.

Notons que la signification de « pasteur », si dense pour l'intelligence de la Bible, échappe de plus en plus à notre monde moderne de civilisation technique.

2. Nous sommes bergers et brebis tout à la fois. Les psaumes familiarisent avec ces images.

« Il est notre Dieu. Nous sommes son peuple et les brebis de ses pâturages » (Ps. 94, 7).

« J'erre comme une brebis perdue. Viens à la recherche de ton serviteur » (Ps. 118, 176).

Et telle est, dans l'économie du salut, la signification profonde du sacrement de pénitence, qui est pardon de Dieu pour les pécheurs et réintégration dans le bercail de l'Église. Et c'est pour le prêtre une des façons de donner sa vie pour les autres, comme le berger du troupeau, que de garder le secret de la confession au péril de sa propre vie.

Au terme de cette session, l'évocation des sources évangéliques de la pastorale du sacrement de pénitence dans notre vie sacerdotale nous invite à aborder ce thème de clôture comme une méditation entre prêtres, confesseurs et pécheurs tout à la fois : unanimes à apprécier comme une grâce ce renouvellement doctrinal et pastoral avec le recul et l'expérience des années, et convaincus d'avoir à confronter et à réajuster perpétuellement leur expérience de confesseur avec le contenu d'une foi personnelle.

Prêtres de tous âges, nous devenons confesseurs tous les jours. C'est du moins ainsi que j'ai apprécié ce « devoir de vacances » que me demandait, en juin, le Centre de Pastorale liturgique : un témoignage qui se proposait comme une « confession de foi » devant la Toute-Sainteté de Dieu, au regard du pécheur que je suis. Un prêtre parmi d'autres, ni meilleur ni plus expert dans l'art de confesser.

Toute cette session, lieu de rencontre entre théologiens, liturgistes et pasteurs, plaide en faveur d'une connexion entre une saine théologie du sacrement de pénitence, une spiritualité et une pastorale pénitentielles inséparables de l'évangélisation des ensembles.

C'est pourquoi je me propose, dans le présent exposé, de mettre en valeur notre comportement sacerdotal au regard du sacrement de pénitence :

1° A partir d'une spiritualité basée sur une *expérience spirituelle* propre au prêtre : confesseur et pénitent tout à la fois.

2° Par une *pastorale pénitentielle d'Église*, à l'échelon d'une communauté progressivement et collectivement consciente de ses péchés et du pardon du Christ.

3° Dans un *contexte d'évangélisation*, soucieux des mentalités et des structures pour l'acheminement vers le sacrement.

PREMIÈRE PARTIE

I. — Une expérience spirituelle propre au prêtre : confesseur et pénitent tout a la fois

Pour mieux dégager l'expérience spirituelle qui nous est propre par notre état de pénitent et de confesseur, soulignons la singularité du sacrement de pénitence dans notre vie sacerdotale.

Encore qu'il agisse lui aussi *ex opere operato*, ce sacrement exige du ministre, plus que tout autre, une coopération personnelle étroitement mêlée à l'action de l'Esprit-Saint : jusqu'à renforcer ou compromettre partiellement l'efficacité profonde du sacrement. A la fois juge et conseiller spirituel, médecin et maître de spiritualité, le prêtre se doit d'apporter dans l'exercice du sacrement toute sa psychologie d'homme, son à-propos, sa réflexion, et des connaissances progressivement acquises.

La confession, dirait l'humoriste, demande d'abord au prêtre d'être... intelligent!

Si des déficiences plus ou moins volontaires peuvent être préjudiciables au progrès spirituel du pénitent et du confesseur, de quel ressourcement pour toute une vie sacerdotale peut être l'exercice d'un sacrement nourricier de la foi! C'est ainsi que l'exercice de la confession est pour le prêtre l'un de ses « exercices de piété ».

Encore ne faudrait-il pas oublier que ce ressourcement appelle une attention sans cesse en éveil à la vie réelle, aux structures mêmes dans lesquelles vivent les fidèles.

Mais cette singularité propre au sacrement tient surtout à ce que le prêtre est confesseur et pénitent tout à la fois. Alors que dans la célébration du mariage, il est témoin privilégié de l'Église devant le libre consentement des fiancés qui sont les ministres de leur propre sacrement, alors qu'à la messe le prêtre se tient à part des fidèles pour représenter la communauté et rendre présent le Christ, alors que le sacrement de l'Ordre retire par vocation du sein de la foule pour créer un intermédiaire de plus entre Dieu et son peuple, dans le sacrement de pénitence, le prêtre rentre dans le rang des fidèles[3].

Pécheur parmi d'autres pécheurs, cet état commun que le prêtre partage avec les fidèles rejoint une attitude fondamentale de la foi.

3. Pourtant il n'est pas rare, surtout dans les milieux populaires, que les fidèles soient étonnés d'apprendre que les prêtres, eux aussi, se confessent.

Sachons apprécier, messieurs, la thérapeutique bienfaisante qui nous est offerte par nos propres confessions. Notre sacerdoce est une vocation dangereuse. La préséance (*oportet sacerdotem praeesse*), le prestige du chef spirituel, joints aux traces de cléricalisme, développent aisément en nous un instinct de domination, créent une propension à l'esprit de caste et parfois déclenchent des complexes qui portent atteinte à notre équilibre humain.

On comprend saint François d'Assise refusant la prêtrise.

La prise de conscience d'une attitude contrite de pécheur exorcise ces tentations de domination et crée le climat d'humilité indispensable à la transmission de la Parole de Dieu.

C'est ainsi que notre conscience de prêtre-pénitent aide à notre équilibre d'homme-prêtre.

Pénitent dans le rang

Prêtre ou laïc, tout baptisé est un pécheur pardonné.

Il est banal de signaler combien une perte du sens du péché explique partiellement la désaffection des fidèles pour le sacrement de pénitence. Mais sommes-nous assez convaincus nous-mêmes du désordre du péché dans le monde pour inspirer aux fidèles, dans la prédication ou dans le tête-à-tête du confessionnal, une conviction qui prédispose à la foi en notre état de pécheur ?

Et ce n'est pas tant le péché qui est dogme de foi, que la rémission des péchés. Nous l'affirmons dans le *Credo*, nous en relevons maintes affirmations dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

C'est dans la rémission des péchés que le Christ se révèle à l'homme et en révèle la signification de rédemption. L'absolution que nous recevons, cette rémission des péchés en exercice, nous met en état de foi pour vivifier notre être sacerdotal tout entier.

Dans le Nouveau Testament, l'important ce n'est pas même le péché, c'est le pécheur. L'Évangile nous propose des types de pécheurs — telles la Samaritaine, la Madeleine — qui sont comme autant de visages de notre propre péché. Et nous aurions grand profit à méditer très particulièrement le péché de Pierre dont le pouvoir de juridiction est lié dans l'Évangile à sa triple confession de foi, en écho à un triple reniement[4].

4. Le péché de Pierre nous révèle le processus de tout péché et particulièrement du nôtre. En chacune de ses phrases notées par l'Évangile, ce péché est un refus à une initiative intérieure de la grâce du

Qu'il soit permis de nous demander si *nos propres confessions* portent les marques de ce que nous enseignons aux fidèles : régularité, préparation sérieuse devant Dieu, révision de conscience au cours d'une récollection spirituelle, aveu serrant de près notre état sacerdotal...

Tel pénitent nous sommes, tel confesseur nous devenons.

Combien d'entre nous pourraient reprendre la réflexion du chanoine Augros, premier supérieur de la Mission de France, lors d'une retraite sacerdotale à Issy : « Je ne sais pas si vous êtes comme moi, mais plus je réfléchis, plus je découvre que je ne sais pas me confesser. » Et le chanoine Boulard, intervenant à Vanves, disait récemment : « Nous n'aurons pas d'évolution très nette d'une confession réaliste tant que la confession des prêtres eux-mêmes n'aura pas évolué. » Il ajoutait (à quoi nous pourrions souscrire nous-mêmes) : « Je me rends compte à quel point il y aura un effort d'éducation très lent à faire, et dont je sens moi-même la difficulté parce que j'ai été formé dans une autre ligne. »

L'esprit de pénitence, au dire de l'Écriture, est inséparable de notre démarche contrite vers l'absolution. Et le sacrement ne devrait être qu'un temps fort d'un état constant de vie pénitente.

Le fait que la souffrance soit souvent, de nos jours, une épreuve de la foi, tant elle s'étale à l'échelle du monde, comme une plaie purulente et nauséabonde, ne facilite pas chez nos contempo-

Christ. Pour nous comme pour Pierre, la Passion est le lieu de notre péché d'infidélité à une mission confiée.

En une première phase, il y a *une annonce de la Passion* qui est une annonce du péché : « Vous allez tous succomber à cause de moi, cette nuit. — Quand bien même tous succomberaient, je ne succomberai jamais » (Matt., 26, 31). Pierre ne veut pas le péché, mais ne croit pas à la Parole du Christ.

En une deuxième phase, *un reniement* qui est une méconnaissance du Christ : « Je ne connais pas l'homme dont vous parlez » (Marc, 14, 71). Nous sommes prêtres pour révéler le Christ : notre péché c'est de le nier, notre perversité c'est de le renier.

En une troisième phase, *une rencontre* qui sauve et absout : « Le Seigneur, s'étant retourné (*conversus*), regarda Pierre » (Luc, 22, 61). C'est le regard de Jésus qui donne le repentir de Pierre, comme il avait éveillé sa vocation (Jean, 1, 42).

En une quatrième phase, *une réintégration* dans une mission d'Église. Au bord du lac, Jésus fait faire à Pierre sa confession de foi devant les autres : « M'aimes-tu plus que ceux-ci ? » (Jean, 18, 15). Et la satisfaction de Pierre c'est la prise en charge de ses frères dans l'amour miséricordieux que le Christ lui a manifesté : « Quand tu seras retourné (*conversus*), affermis tes frères » (Luc, 22, 32).

Le Christ avait donné sa vie pour Pierre en échange de son péché. Un jour, il lui demandera sa vie en échange des péchés de ses frères.

rains la compréhension d'un esprit de sacrifice qui est rédemption.

Pourtant le Concile de Trente nous rappelle que « si l'on ne comprend pas pleinement ce qu'est la vertu de pénitence, on ne peut qu'ignorer aussi l'efficacité de ce sacrement ». Et Mgr Garrone précisait que sans cet esprit de pénitence « le sacrement de pénitence se dresse comme un pic sans racine... dans la profondeur de l'âme ».

Puisque le sacrement est signe d'un esprit de pénitence en acte, il importe que toute notre vie sacerdotale exprime ce caractère pénitentiel dans une ascèse proprement pastorale. Tant d'efforts décevants dans le ministère, des épreuves dont nous gardons le secret, les incompréhensions de notre entourage, de nos supérieurs parfois, autant d'invitations à nous maintenir allégrement dans un état de pénitent.

L'exercice même du sacrement, outre qu'il nous rappelle que nous avons à satisfaire pour nos pénitents en même temps que pour nos propres péchés, comporte une part d'ascèse par ses à-côtés astreignants : longue immobilité dans un confessionnal inconfortable, monotonie et routine des aveux ou longue attente au prie-Dieu...

Ce sacrement, par l'esprit de pénitence qu'il nourrit, nous acule à la conversion. *La pénitence est le sacrement de la conversion* : tant par les confessions qu'il nous est donné d'entendre que par nos propres aveux de pénitent. Cette démarche vers l'essentiel est proprement intolérable à toute médiocrité de conscience. Et la propre conscience religieuse du prêtre-pénitent demeure le meilleur de la science du confesseur.

Ego te absolvo...! Quoi! le pécheur absout le pécheur! Le pécheur pardonné éclaire de son propre péché le pécheur pardonnant.

Se savoir pécheur soi-même, souffrir d'être pris pour plus vertueux que nous sommes, ressentir jusqu'à la nausée parfois ce masque du personnage qui, bon gré mal gré, nous colle au visage... avec ce vertige de pouvoir absoudre qui nous rend participants de la toute-puissance de Dieu!

Le confesseur que je suis demeure étranger au pasteur que je veux être! Le pénitent que je fais contredit le confesseur que j'essaie d'être!

Ne vous est-il pas arrivé de murmurer, en écho à l'aveu de tel et tel péché au confessionnal : « Moi aussi, Seigneur, moi aussi! »

Pécheur, je puis pardonner chez mon frère le péché que je porte. Malade, je guéris du mal qui me ronge. Prisonnier, je libère même des chaînes qui me retiennent encore!

Confesseurs et pénitents tout à la fois! Écrasés par l'aveu qui nous rend plus clairvoyants sur le pire de nous-mêmes, nous sommes pourtant associés au mystère de Mort-Résurrection, et à ce titre témoins privilégiés de la joie de Dieu : joie du Pasteur qui ouvre le bercail, joie du Père qui tend les bras au fils prodigue.

Quoi qu'il paraisse à certaines heures, fussions-nous découragés comme les disciples d'Emmaüs, nous cheminons sur des chemins de Résurrection.

Comment ne pas faire nôtres les paroles du psaume aux Complies du samedi :

> Yahvé te pardonne toutes tes infidélités... Il rassasie de bonheur ton existence, renouvelle ta jeunesse comme celle de l'aigle... Il ne nous traite pas selon nos péchés, il ne nous rend pas la monnaie de nos fautes... La tendresse d'un père pour ses enfants, Yahvé l'a pour ceux qui l'aiment » (Ps. 102).

Confesseur dans la défroque du pécheur

Le prêtre est aussi un baptisé qui se confesse. Nous l'avons suffisamment noté : nous rabaissons notre mission de confesseur dans la mesure où nous sommes insuffisamment conscients de notre état de pénitent.

En abordant l'apport spirituel du rôle de confesseur dans une vie sacerdotale, il n'est pas inutile de démasquer entre autres les rivalités de confessionnal, les tendances à défendre son emprise sur tels pénitent ou pénitente, à suspecter des confrères, confesseurs plus experts...

Un curé s'imaginait que l'emplacement de son confessionnal lui enlevait... une certaine clientèle! Il changea de confessionnal avec un de ses vicaires... jusqu'au jour où il constata que la foule des pénitents se déplaçait vers son ancien confessionnal!

Tel autre interdisait à ses vicaires d'être au confessionnal, du moins le samedi, en dehors des heures où lui-même s'y trouvait!

Nous sommes tentés de sourire devant ces outrances, au risque de méconnaître nos propres déficiences. Nous qui sommes prêts à stigmatiser la façon désinvolte avec laquelle certains fidèles accèdent au confessionnal (vague signe de croix, regard circulaire pour prendre la suite, attente vide et ennuyée, etc...), examinons notre façon d'aborder parfois le confessionnal et d'écouter les confessions : entrée au confessionnal rapide et sans prière, gestes liturgiques sans dignité, murmures ennuyés, brusqueries, débit rapide, ton impersonnel, exhortations passe-partout...

J'ai apprécié cette réflexion dans une équipe sacerdotale où

l'on disait d'un confrère : « Il va au confessionnal comme à une célébration. »

Le rituel a prévu pour le célébrant des prières liturgiques avant et après le saint Sacrifice, comme pour sauvegarder jalousement l'environnement de l'autel. Sommes-nous dispensés d'entourer le sacrement de pénitence d'un même respect? Si je ne m'attarde pas à décrire ici l'état poussiéreux de certains confessionnaux, la propreté suspecte de l'étole, etc., c'est seulement pour mettre l'accent sur les seules dispositions intérieures du confesseur.

Chaque partie du sacrement de pénitence porte les stigmates de déficiences qui se sont accumulées, au cours des années et parfois des siècles, jusqu'à provoquer des déviations à incidence doctrinale.

C'est ainsi que *l'aveu* des pénitents s'est sclérosé en un schéma de quelques actes peccamineux faciles à étiqueter, le plus souvent enfantins et en dehors de la vie réelle. Et c'est la trace d'une catéchèse insuffisamment rigoureuse pour rééduquer des consciences religieuses tentées de formalisme.

Rien de plus significatif et de plus décevant que de constater avec quelle facilité les moins de quatorze ans prennent les déformations des adultes en confessant leurs péchés. C'est l'indice que nous n'enrayons pas au catéchisme d'enfants des déficiences plus indéracinables chez les adultes.

L'aveu vaut ce qu'est *l'examen de conscience*. Au lieu de cette mise en présence du Christ, de ce jugement de la Parole de Dieu en nous, s'est substitué un examen de conduite tant sociologique que psychologique : en référence à l'opinion que les hommes ont de nous, d'après les désagréments qui en résultent (ça ne se fait pas, donc c'est un péché), ou en référence à l'opinion avantageuse que nous avons de nous-mêmes.

Ne sommes-nous pas nous-mêmes familiers de ces sortes de confessions, sans doute à notre insu, et sous la pression d'une époque, comme par suite d'une insuffisante structure religieuse? C'est donc en nous-mêmes qu'il faudrait d'abord amorcer ce réajustement d'un examen de conscience religieuse à la lumière de la foi.

Direction de conscience et vie militante

Notre *exhortation* au confessionnal, au lieu d'être une préparation à la contrition, s'est hypertrophiée en une suite de conseils moraux plus ou moins adaptés et ne prédisposant guère au don de l'absolution. Les choses se passent trop souvent comme si le confesseur avait pris la place du Saint-Esprit.

Il s'ensuit une confusion regrettable entre la monition au confessionnal et la direction de conscience.

Le rôle du confesseur comme du directeur de conscience, l'un et l'autre témoins de l'Église, est d'amener le fidèle à vivre sous la conduite de l'Esprit-Saint, et non pas sous la tutelle du prêtre, selon ses idées, sa spiritualité ou des normes trouvées dans les livres. Il y aurait le risque certain, en ce dernier cas, d'étouffer les intuitions spirituelles de ces baptisés.

Ne craignons rien tant qu'un certain asservissement des consciences qui prend figure de paternité.

Le Directoire des sacrements (nos 48 à 51) consacre de longs paragraphes à la direction spirituelle présentée comme le prolongement de la confession : « La responsabilité du prêtre est sérieusement engagée devant Dieu sur ce point. » Et parmi les dispositions requises, le Directoire note une intensité suffisante de vie spirituelle, et la connaissance des conditions de vie des pénitents.

Nous faisons personnellement les plus graves réserves sur une sorte de direction spirituelle où précisément le prêtre n'a aucune ouverture sur la vie réelle de ses dirigés et ne les apprécie que sur leurs dires sans objectivité. De telles rencontres ne sont souvent, surtout avec les femmes, que le lieu commun d'introspections plus ou moins névrotiques dont le moindre mal revient à se donner des consolations illusoires et de fausses sécurités de conscience.

Une telle conception méconnaît les conseils réalistes que le pape donnait en 1951 aux curés de Rome quand il leur demandait : « Une connaissance exacte de votre paroisse, rue par rue, maison par maison, une vision sûre des conditions religieuses, comme des nouveaux problèmes et besoins de la population qui demeure sur votre territoire[5]. »

Au confessionnal, le pénitent s'adresse au médecin (des âmes) qui l'aide à se repentir et à orienter son ferme propos. En direction, près du conseiller spirituel, il s'éclaire sur ses propres options en vue d'une éducation de la foi. Au lieu des rapports de maître à élève, au lieu d'être le lieu de théories spirituelles qui coïncident parfois bien peu avec la vie réelle du dirigé, la direction spirituelle, tout en facilitant le dialogue plus aisément qu'au confessionnal, gagne à être l'écoute du fidèle par le prêtre, dans une attention religieuse à tout ce qui marque son comportement spirituel.

Il n'est rien à ce point de vue, de la vie familiale, professionnelle et civique, qui soit étranger à cette direction spirituelle.

5. Cité par le Directoire des Sacrements.

Mais c'est beaucoup plus exactement « *discrétion de conscience* » qu'il faudrait dire : tant il est essentiel que le prêtre soit avant tout soucieux d'identifier et de percevoir les signes du Saint-Esprit pour aider un baptisé à vivre en libre enfant de Dieu, en l'orientant vers le Christ et sa Parole.

Mais nombreux sont, de fait, les cas où le pénitent n'a dans sa vie d'autre direction spirituelle que celle qu'un confesseur est amené à faire, en suppléance.

La Sainte Écriture, dans le livre de l'Ecclésiastique (37, 12) semble avoir dépeint le directeur de conscience selon Dieu dans ce conseil adressé au peuple fidèle : « Adresse-toi toujours à un homme religieux que tu connais comme observateur des commandements, et dont le cœur est sensible à ton cœur et qui, si tu tombes, souffrira avec toi... »

Pendant que dans un certain monde la direction spirituelle tourne à vide, des militants se plaignent par ailleurs de ne pas trouver de prêtres pour les conseiller spirituellement en vue de leurs engagements. Ne serait-ce pas, là encore, que trop de prêtres méconnaissent pratiquement le milieu réel des fidèles?

Ces militants, engagés dans des relations sociales complexes, découvrent au cœur de l'action des zones d'opposition à l'amour de Dieu, un visage du péché qu'ils n'avaient pas encore entrevu. Ils pressentent des complicités, des solidarités dans le mal, des omissions graves... Ils voudraient s'en ouvrir au prêtre, au confessionnal ou en dehors. Leur confession voudrait être le reflet des découvertes de l'engagement dans le domaine de la foi.

Tel d'entre eux vient trouver le prêtre de son quartier :
« Je viens me confesser ce soir, parce que demain j'ai de graves responsabilités syndicales à prendre... J'ai besoin d'y voir clair et de laisser le Christ paraître au grand jour. »
Tel autre, conseiller municipal, s'accuse d'avoir manqué par négligence une réunion importante, pour s'entendre dire : « Ce n'est pas un péché ! »

Au terme d'une réunion d'Action catholique qui, à partir de faits échangés, éclaire la conscience des uns par les attitudes des autres, et découvre à chacun ses nouveaux devoirs, ces militants en voie de dépassement vers une perception nouvelle du Royaume de Dieu sont, à l'heure de la prière, dans une attitude de pécheurs. S'ils prient ensemble, c'est en vérité. S'ils se confessaient ensuite, ce serait avec le sens aigu d'une démarche d'Église. Et si, quelque jour suivant, ils reprennent, avec leur aumônier, une mise au point de foyer à partir de ces échanges, cette direction de conscience, toute palpitante de la vie d'une équipe, est un enrichissement mutuel qu'assiste manifestement l'Esprit.

Nous mesurons, à certaines haures d'échanges intenses de foi avec ces militants, quelle devrait être la spiritualité de prêtres en contacts constants avec la vie réelle de la masse des hommes par le truchement d'un laïcat organisé.

Et nous comprenons de quelle portée pour nos vies sacerdotales est cette réflexion du P. Anizan, fondateur des Fils de la Charité : « Nous avons la spiritualité des sacrements que nous administrons. »

*
* *

C'est donc bien d'une expérience spirituelle qu'il s'agit pour le prêtre qui se veut instrument de Jésus-Christ dans l'Église. Les pages qui précèdent ont tenté de renouveler à ce sujet nos convictions. C'est, et nous y reviendrons, en *qualité de baptisé* d'abord, conscient de son appartenance d'Église, une Église sainte faite de membres pécheurs, c'est dans une *expérience de pénitent* ensuite, par un recours humble et constant au sacrement, c'est *dans un désir de conversion* sincère enfin que s'opère au mieux en nous la mystérieuse saisie dont parle saint Paul : « Je poursuis ma course pour tâcher de le saisir, puisque j'ai été moi-même saisi par le Christ Jésus » (Philip., 3, 12).

Vigile dominicale

Dans votre paroisse, du moins je le suppose, vous avez l'habitude d'être à la disposition de vos fidèles pour les confessions dans la soirée du samedi. En fait votre accaparement au confessional est fonction du nombre de prêtres, de la piété et des habitudes des fidèles. Dans les régions urbaines plus déchristianisées, là où l'habitude des confessions fréquentes est plus rare, s'ajoutent des conditions de vie plus difficiles : heures de travail plus tardives, tâches multiples en fin de semaine, week-end.

Si vous avez beaucoup de temps libre, à ces moments-là, la tentation est grande de caser, dans un va-et-vient entre la sacristie et le bureau, un coup de téléphone, un bricolage, une visite, une lecture, la préparation (combien trop tardive) du sermon... Sans compter le chassé-croisé entre le prêtre et le fidèle ou l'attente démesurée de ce dernier devant un confessionnal vide, je crains que le confesseur n'ait pas perçu tout le profit spirituel que peut revêtir cette veille dominicale. Au terme d'une semaine de ministère, l'occasion est donnée de recueillir les labeurs, comme on noue en une gerbe le blé fauché, et d'anticiper un dimanche qui doit être, pour le prêtre, le vrai jour du Seigneur. Je m'explique :

Comment ne pas désirer cette récapitulation devant le Seigneur, après une semaine bien remplie par les actes ordinaires du ministère, mais aussi marquée par des événements sociaux, politiques, interna-

tionaux, se répercutant dans notre sacerdoce en monnaie de rédemption !

En un temps où le dimanche du prêtre est chargé par des tâches multiples aux horaires implacables, une fatigue physique préjudiciable à sa ferveur, nous en venons tout naturellement à désirer signifier ce jour pascal par un temps de recueillement polarisé sur les prières liturgiques du lendemain, le sermon qu'on rumine entre deux confessions, quelques dizaines de chapelet médité...

Le bréviaire, pourvu qu'il soit savouré plus que débité, peut aussi nourrir cette vigile dominicale, comme étant par excellence le livre saint du confesseur. Le cri du pécheur, la joie du pardon, les litanies des *mirabilia Dei*, sont en filigrane l'expression religieuse la plus authentique des confidences reçues et des sentiments ressentis au cours des confessions. Le prêtre actualise au confessional ce qu'il chante dans les psaumes. Il transpose dans ses conseils ce qu'il lit de la miséricorde de Dieu. Il nourrit sa vision biblique du monde de toute l'actualité des misères de son temps mêlées à la pérennité du pardon de Dieu.

Nous qui conseillons volontiers aux foyers chrétiens de préparer la veille entre époux leur messe du dimanche, nous gagnerions à donner toute son expression à cette vigile dominicale.

Les confessions elles-mêmes n'interrompent pas cette méditation-là qui dégage le visage pénitentiel du sacerdoce dans une ambiance de joie pascale.

DEUXIÈME PARTIE

Pastorale pénitentielle

Spiritualité et pastorale sont soudées et polarisées par un sacrement qui donne au sacerdoce son visage pénitentiel. Après avoir mis l'accent d'abord sur l'expérience spirituelle propre au prêtre, confesseur et pénitent tout à la fois, il reste à dégager l'aspect pénitentiel d'une pastorale d'Église qui doit atteindre jusqu'au comportement collectif de la communauté paroissiale.

Pastorale d'Église. Dans le sacrement de pénitence, le prêtre est témoin de l'Église. C'est elle qui est sacramentelle : elle est le milieu dans lequel le sacrement est révélateur et efficace. Elle a été fondée pour répéter les gestes du Christ que sont les sacrements, et pour redire la Parole du Christ qu'est l'Évangile. Et la prédication de la Parole de Dieu précède et accompagne la vie sacramentelle.

Lors des vacances dernières, à propos d'une colonie et d'un camp, vous avez écrit à un évêché pour avoir les pouvoirs. Si l'on se prend à désirer légitimement une simplification des formalités à une période où les déplacements sont si fréquents à travers les diocèses, il n'en demeure pas moins que les évêques

sont non seulement seuls juges de l'aptitude reconnue pour confesser, mais seuls accrédités pour faire participer le prêtre à leur pouvoir de juridiction. Et la dépendance dans laquelle nous exerçons ce ministère nous interdit toute fantaisie.

Par-delà les précautions juridiques, admirons la sagesse de l'Église dans la législation minutieuse concernant le sacrement de pénitence : confesseurs extraordinaires dans les communautés religieuses, pouvoirs précis liés à une charge d'Église, censures réservées, etc.

Les fidèles ignorent souvent que le droit pour le prêtre d'entendre les confessions est lié au pouvoir de juridiction. Prêtres, avons-nous suffisamment conscience de la signification hautement spirituelle de ces pouvoirs conférés par l'évêque ?

« Est-ce que j'ai les pouvoirs ? » nous demandons-nous dans tel cas précis.

« Est-ce que je mérite les pouvoirs reçus ? » devrions-nous nous demander. « Est-ce que j'accomplis dans l'esprit de l'Église cette tâche de confesseur ? »

Jeune prêtre, il nous souvient avec quel respect mêlé de crainte nous avons exercé pour la première fois ce pouvoir d'Église confié à notre inexpérience. Il en était des premières confessions comme des premières messes : elles étaient ruisselantes de foi sensible, dans un émerveillement qui allait jusqu'au trouble. Et cette inexpérience même facilitait l'effacement du ministre devant la grâce de Dieu. Avec le recul des années, tant de confidences reçues et tant d'heures passées au confessionnal ont rendu familier un geste d'absolution qui engage la sainté du Corps du Christ. La désinvolture est ici sacrilège.

C'est dans l'Église du Christ que Dieu accueille l'aveu du pécheur et lui accorde le pardon. Rien de plus significatif à ce sujet que les termes des deux absolutions dont trop de fidèles ignorent le sens : « Que Notre Seigneur Jésus-Christ vous absolve; et moi, par son autorité, je vous absous de tout lien d'excommunication et d'interdit, selon l'étendue de mon pouvoir et de vos besoins. — Ensuite, je vous absous de vos péchés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Amen. » Geste d'Église, le sacrement de pénitence est lié à la structure d'une économie sacramentelle qui commande toute la pastorale et lui confère le même caractère communautaire qu'aux autres sacrements[6].

6. Il faudrait distinguer, pour une saine intelligence de l'économie sacramentelle :

— l'aspect ontologique proprement sacramentel : en tant que don de Dieu;

— l'aspect pédagogique, c'est-à-dire la manière de faire passer du plan inconscient au plan conscient;

— l'aspect sociologique enfin, en fonction d'un milieu aux compo-

Le Directoire définit les sacrements comme « des actes du Christ exerçant, par le ministère de l'Église, son sacerdoce ». Ces actes du Christ transforment le prêtre, non seulement parce qu'ils sanctifient en qualité de sacrements, mais parce qu'ils l'engagent à témoigner à visage découvert par toute sa vie.

C'est autour des sacrements qu'il faudrait souder une pastorale sacramentelle qui appelle l'évangélisation et qui la couronne. Contentons-nous ici de rappeler les liens profonds entre le sacrement de pénitence et d'une part le baptême, d'autre part l'eucharistie.

La pénitence, second baptême

Les Pères de l'Église ont parlé de la pénitence comme second baptême. De fait, le baptême introduit dans une vie de pénitence et de conversion. Pour les chrétiens baptisés en bas âge, le sacrement de pénitence est, nous l'avons dit, le sacrement de la conversion. En ce sens, le pénitence actualise le baptême.

Se confesser, c'est encore une des façons de redire le « oui, j'y crois » du baptême.

Ne peut-on avancer que les absolutions réitérées au long des années sont l'expression sacramentelle ainsi donnée aux exorcismes qui échelonnent le rite du baptême ? Saint Ambroise disait déjà : « C'est un même mystère dans les deux sacrements. »

Notre pastorale gagnerait à rendre plus sensible ce lien entre deux sacrements qui se rejoignent. En même temps qu'une désaffection du sacrement de pénitence éloigne les fidèles du confessionnal, nous constatons que nous sommes amenés à donner le baptême à des enfants de milieux déchristianisés sans l'appui d'un milieu chrétien éducateur de la foi.

Comment mieux rééduquer le pénitent si ce n'est par une catéchèse baptismale à propos de l'administration du sacrement ?

Comment mieux restituer au baptême toute sa place dans l'économie du salut si ce n'est en l'actualisant dans la confession ?

Chacune des étapes qui jalonnent la vie d'un adolescent et d'un adulte appelle un renouvellement du baptême dans la prise de conscience du péché des différents âges, et de son pardon[7].

Comme le baptême, la pénitence participe à la victoire du Christ sur le péché. Elle est l'aspect mortifiant du mystère pascal. A ce titre, les perspectives pastorales ouvertes par la restau-

santes diverses : votre paroisse avec ses différentes mentalités de paroissiens, la pression des influences diverses, etc.

7. Cf. sur ce sujet : « Pour une pastorale renouvelée au service des adolescents » (*Documentation catholique*, n° 1277).

ration de la Vigile pascale et par le rajeunissement ainsi donné au carême ont été jusqu'ici à peine entrevues dans la pratique des paroisses.

Il est possible de convier une communauté paroissiale au début du carême — par exemple le mercredi des cendres au soir — pour préparer les fidèles présents à une confession d'une façon collective au cours d'une célébration pénitentielle : avec distribution des cendres, lectures bibliques, examen de conscience collectif, et confession facultative[8].

Pour avoir tenté, depuis des années, cette éducation pénitentielle en paroisse, je puis attester que cette veillée au cours de laquelle les fidèles se confessent en grand nombre donne au carême un visage d'authenticité[9].

L'eucharistie, signe sensible d'un état pénitent

Le baptême appelle l'eucharistie. Et nous savons quelle place tient l'eucharistie, sacrement d'unité, dans une économie sacramentelle.

Si le baptisé n'est jamais tant lui-même que lorsqu'il communie, c'est en pénitent qu'il accède à la sainte table.

Ainsi l'absolution réalise dans le secret du confessionnal ce que l'eucharistie exprime dans le rassemblement de baptisés qui construit l'Église.

Cette communauté de baptisés, qui renouvelle l'Alliance avec une expression toujours nouvelle, c'est une *communauté de pécheurs pardonnés* dont l'eucharistie manifeste la réintégration dans l'Église et la communion fraternelle. Ce faisant, la communauté célèbre mystiquement l'anniversaire de son baptême.

Le mémorial du Seigneur est, lui, le sacrifice propitiatoire qui part d'un retour en grâce pour se muer en action de grâce.

L'Église, trahie par nos péchés, est restaurée par le sacrifice offert pour nos péchés. Si l'absolution est un événement d'Église, une chance de plus d'atteindre à sa maturité, une efficacité de rédemption, c'est parce que l'eucharistie est le mystère de foi à jamais accompli *in remissionem peccatorum* (paroles consécratoires).

Au *Confiteor* de la messe, on se confesse à visage découvert devant toute l'Église : la communauté y désavoue son péché en faisant appel à l'intercession de la Vierge et des saints, mais aussi à l'indulgence de chaque baptisé. Nos péchés y sont jau-

8. Le Rituel invite les fidèles à une confession quadragésimale au début du carême et non seulement à la fin, comme l'habitude en est prise.

9. Au sujet de ces célébrations pénitentielles, cf. p. 76 s.

gés à la mesure de la sainteté de Dieu et avoués dans une anticipation du jugement. Et ce désaveu du péché est enrobé dans un aveu d'amour du Christ au Père.

La communion eucharistique consomme cette unité recouvrée. Et l'*Ite missa est*, c'est l'engagement de toute l'Église, avec ses péchés, dans la rédemption du monde d'aujourd'hui, vers un regain d'activités pénitentielles de la part de ceux qui vont rencontrer à nouveau les duretés de l'existence.

Et de ce combat au corps à corps avec la souffrance rédemptrice aucun membre n'est exclu, et moins que tout autre ceux-là qui luttent et souffrent davantage : ces malades que vous visitez, ces religieuses au service des pauvres et des petits, ces vieux et ces vieilles apparemment diminués, ces militants harassés...

La communauté s'accomplit par ce double mouvement de pénitence et de vie eucharistique — comme les deux temps d'une respiration.

Par-delà le péché qui englue la marche en avant, c'est le pressentiment du rassemblement final au terme de l'histoire du salut. Comme ces hommes, sur le chantier, s'arrêtent un instant de construire pour juger du travail accompli, réparer les brèches, tout en anticipant le jour de l'achèvement, dans la joie d'être ensemble et dans l'espérance de la Dédicace définitive...

Comment le prêtre, en allant et venant un dimanche matin du confessionnal à l'autel, ne pressentirait-il pas ce va-et-vient de la grâce qui restaure par le pardon!

Nous ne méditerons jamais assez les liens profonds des sacrements de pénitence et d'eucharistie, et notre prédication ne redira jamais assez le caractère pénitentiel du sacrifice de la messe.

La véritable histoire de notre paroisse, sa vraie physionomie, ce n'est pas le calendrier des cérémonies, la kermesse et les séances théâtrales, ni les activités des jeunes, ni le recrutement des œuvres, ce n'est pas même l'influence des chrétiens dans la cité et leur rayonnement au travail, c'est le mystère de péché et de salut qui s'accomplit, à travers, il est vrai, l'engagement d'une charité théologale. Votre paroisse est une communauté de pécheurs se reconnaissant comme tels et s'engageant ensemble à un retournement de conversion, sur le seul Salut de Jésus-Christ.

La paroisse, communauté de pécheurs

C'est à l'intérieur d'un communauté que prend son sens une vie sacramentelle.

Il est fort regrettable que les fidèles aient une perception si individualiste du sacrement de pénitence, d'autant que son caractère communautaire ne se manifeste guère aux seules apparences.

Pastoralement, nous ne pouvons nous résigner à cette dégradation du sacrement en gestes individualistes d'une piété mal éclairée : « Tel l'ouvrier qui nettoie son instrument en pensant à son travail, c'est en pensant à son travail, c'est en pensant aux autres qu'un chrétien peut surmonter l'effort d'un aveu sincère et donner à son regret une valeur authentique : on se confesse aussi... pour les autres[10]. » « Ta lèpre, disait Giono, c'est de l'amour inemployé. »

Il nous est donc demandé de donner au sacrement sa dimension communautaire par une lente et collective éducation de la foi. De même que notre tâche de confesseur est de faire passer le pénitent d'un aveu intermittent de son acte de péché à une conscience éclairée de son état de péché, de même le propre de notre tâche pastorale c'est de faciliter le passage, pour l'ensemble des paroissiens, d'une pratique individualiste à la prise de conscience d'être une communauté de pécheurs. Telle a déjà été d'ailleurs, dans l'histoire de l'Église, l'évolution de la pénitence à travers les siècles.

Une communauté de baptisés devenue plus consciente de ses propres péchés et du sens de la Croix, c'est la voie ouverte à l'Esprit.

Pour y parvenir vous pensez tout de suite au rôle de prédications sur le sens du péché, l'économie sacramentelle, le Royaume de Dieu, le sacrement de pénitence... La prédication, certes, est la clé d'une éducation collective autour du sacrement, mais notre propos est de lui donner ici un sens plus large que la proclamation de la Parole de Dieu en chaire. C'est à partir des événements communs à une communauté locale, en tenant compte de sa mentalité et de ses péchés propres, au fil de l'actualité que nous pouvons poursuivre cette éducation au niveau de la paroisse[11].

Ce qui suppose de notre part une exacte appréciation des situations et des mentalités dans ses données sociologiques.

Mettons-nous en garde les uns les autres, s'il est besoin, sur les

10. Nous nous permettons de renvoyer aux pp. 273-287 de *Catéchisme et mission ouvrière*, « La Pénitence, sacrement de communauté », Éd. du Cerf.

11. Il faut souhaiter confesser parfois ceux à qui l'on prêche, ne serait-ce que pour apprendre à prêcher. De même souhaitons prêcher ceux que l'on confesse, en vue de poursuivre un dialogue qui reste celui de la Parole de Dieu avec le pécheur.

tentations de ghetto qui menacent certaines paroisses portées à favoriser un repliement entre chrétiens, à la manière des émigrés qui s'isolent dans un pays étranger. Sommes-nous certains que notre communauté ne connaît pas un certain péché collectif de pharisaïsme, par une propension à juger avec dédain les autres, qu'ils soient par exemple communistes ou simplement incroyants : « Ces gens-là... » entendons-nous dire parfois avec quel mépris! « Je te remercie, Seigneur, de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes... » La parabole de l'Enfant prodigue est par excellence la confidence de la miséricorde et du pardon. Mais le frère aîné y joue un rôle capital dont la communauté juive avait compris le terrible avertissement.

Que dire de ces paroissiens qui accueillent un converti d'un ton scandalisé : « Que vient-il faire à l'église, celui-là ? »

Dans le n° 2 de *Christus*, le P. Varillon a naguère dénoncé ces prétendues communautés qui ne sont qu'un club de bienpensants satisfaits d'eux-mêmes.

> Quand plusieurs personnes d'un même milieu se réunissent, elles ont spontanément tendance à se rassurer la conscience... Qui s'aviserait d'exagérer dans *l'amour* serait vite rappelé à *l'ordre*. La communauté cède alors facilement à la tentation de nivellement à un niveau moyen, avec juste ce qu'il faut de sacrifices pour ne pas paraître se situer en marge de ce qui a été reconnu « convenable » en fait d'entraide et de style de vie. On en vient à stabiliser la médiocrité. Et c'est la communauté qui réussit ce tour de force, non sans souffrances d'ailleurs, car ce genre d'admiration mutuelle va rarement sans surveillance mutuelle, laquelle engendre des jugements mutuels sans bienveillance et, le plus souvent, sans vérité.

Une communauté apparemment unie peut donc être dans un état d'*infidélité profonde* — et c'est grave — par une situation de rupture avec les communautés naturelles. Une communauté peut aussi pécher par le scandale de sa désunion : zizanies dans les œuvres, coteries et parti-pris de dénigrement, esprit de clan, façon d'ignorer les autres chrétiens dans le quartier.

« Ça ne signifie rien, toutes ces simagrées », diront, au sujet des sacrements, des incroyants témoins de ces divisions. De fait, n'oublions pas que si le sacrement est un signe efficace d'un don de grâce, c'est à la communauté d'en manifester la vraie signification.

Il est des pratiquants qui, par une façon de faire mentir les sacrements qu'ils reçoivent, écartent les autres des mêmes sacrements.

Il faudra aux prêtres de paroisse une grande attention pour

déceler les traces d'individualisme, de pharisaïsme, mais aussi une grande charité pastorale pour appliquer les remèdes.

L'occasion peut en être donnée soit au cours des avis qui interrompent une série de prédications, soit au cours de la prédication elle-même : révision d'un trimestre, réflexions sur un incident local, commentaires d'un événement...

Il est des silences qui sont de notre part complicité, et des absences qui sont évasion. Il est des situations qui demandent tact et fermeté et finalement du courage. Je sais tel confrère, curé d'une grande paroisse ouvrière, qui devant le scandale d'un patron dit chrétien, manifestement exploiteur de toute une région, dut lui signifier, après avoir consulté son évêque, l'exclusion de la communauté locale. C'est un cas extrême.

Osons-nous plus habituellement certaines démarches pour réconcilier des familles, faire appel au pardon des injures et faire taire des rancœurs tenaces? Un vendredi saint devrait être en paroisse un appel au pardon et à l'amour.

Je me souviens, lors d'un camp de jeunes, de cette coutume qui s'était instaurée à la prière du soir : à l'énoncé de quelques attitudes de charité que les jeunes s'étaient spontanément promis d'observer, on voyait l'un ou l'autre se déranger pour serrer la main d'un camarade en signe de réconciliation. Combien plus les adultes devraient avoir ce même réflexe en pleine vie!

L'éducation de la charité théologale est inséparable d'une perception communautaire du sacrement de pénitence.

Mais cette solidarité dans le péché s'étend au-delà des membres chrétiens d'une localité; c'est une complicité avec tout un milieu et même une époque. « Portez les fardeaux les uns des autres », disait saint Paul. « Portez aussi le péché des autres », pourrait-on dire aux paroissiens en pensant à ces brouilles de quartier, à ces licenciements injustifiés dans le travail, à une paix compromise par l'égoïsme de tous...

La seule présence de nombreux Nord-Africains dans certains grands centres urbains amène chez les chrétiens une certaine dégradation des consciences par suite du racisme ambiant, de la propagande ultra-nationaliste ou de la présence des jeunes soldats en Afrique du Nord. Il suffit de quelques incidents dans le quartier pour mesurer les préjugés : fouille en pleine rue, un enfant nord-africain écrasé par un camion, un Nord-Africain abattu au marché dans des circonstances équivoques... C'est à travers ces faits que peut se poursuivre une purification de la foi pour toute une communauté. Certes, le ferme propos n'implique pas nécessairement, en ce cas, une action collective ou syndicale en relation avec la guerre d'Algérie, mais le sens du péché

partagé remet en question pour chacun tel péché qui paralyse la vie (et devient de ce fait capital), sans même qu'il soit apparemment cause directe de la guerre.

Il en serait de même d'une grève, d'un événement international dont tout le monde parle. Cette mauvaise conscience autour de faits collectifs est de nos jours un progrès certain de la conscience religieuse. Et c'est l'amorce d'une pénitence publique, conséquence logique de péchés collectifs.

Ainsi apparaît mieux pour le chrétien d'aujourd'hui que l'absolution reçue réconcilie le pécheur avec la communauté et transmet par l'Église le pardon de cette communauté.

Complices dans le péché, compagnons dans la pénitence, frères dans le pardon, c'est inséparablement les uns des autres qu'une communauté paroissiale devient la conscience religieuse des communautés humaines.

Quand nous congédions le pénitent en lui disant : « Allez en paix », cette *pax Ecclesiae* s'étend à ceux de leurs frères près desquels ils auront à porter un témoignage d'amour.

Cette attitude pastorale appelle une vie spirituelle rendue familière aux exigences quotidiennes de la charité fraternelle, et suppose une vision biblique du monde comme une attention religieuse à l'événement.

« L'événement, notre maître intérieur », disait Emmanuel Mounier. C'est par une attention à la vie, une information objective en même temps qu'une constante prière que nous réaliserons ce retournement de mentalité.

Une équipe sacerdotale est le champ d'exercice le plus propre à favoriser entre prêtres l'épanouissement en nous d'une grâce pénitentielle. Jusqu'à susciter des échanges, une prière commune, un style de vie qui développent en même temps que l'esprit de sacrifice le sens du péché du monde. Mais est-il besoin de rappeler de quelle discrétion des prêtres, vivant ensemble sur le même territoire, doivent entourer ce qu'on appelle le secret de la confession!

Qui ne connaît cette histoire d'un confrère jovial et bavard racontant dans un repas avec ses confrères la première confession entendue, il y avait si longtemps, et bien loin de là. Au dessert, des laïcs inconnus, amenés par un hasard de circonstances, entraient en conversation avec ces prêtres, et l'un d'eux, en reconnaissant notre confrère, de lui dire : « Vous ne me reconnaissez pas? Je suis votre premier pénitent! »

Peut-être est-il demandé à notre génération de prêtres du ministère de poursuivre aujourd'hui, à partir des faits, un élargissement de ces perspectives communautaires ici ébauchées. Et

nos paroisses elles-mêmes, rendues à leur vocation réelle de paroisses-baptistères seront le lieu privilégiés où des chrétiens conscients d'être une communauté de pécheurs redécouvriront dans leur vie la splendeur de l'amour miséricordieux.

Encore faut-il mesurer cette prise de conscience collective du péché dans un contexte d'évangélisation.

TROISIÈME PARTIE

Contexte d'évangélisation d'une pastorale pénitentielle

Dans les préliminaires du Directoire, il est une phrase qui mériterait toute notre attention :

> Le Directoire des sacrements se propose principalement de donner une impulsion à toute une évangélisation par les sacrements et à partir des sacrements. Disons le mot qui oriente son orientation foncière : il voudrait susciter *un grand mouvement d'évangélisation sacramentelle.*

En fait, nous confessons souvent des baptisés qui, nous l'avons dit, n'ont pas conscience de leur baptême, et, dans certaines régions de France, comme nous l'affirme la sociologie religieuse, nous avons affaire à des chrétiens qui ont été catéchisés sans avoir été évangélisés. Et c'est d'autant plus préjudiciable que notre époque a pris parti précisément contre tout ce qui fait la raison d'être du sacrement de pénitence :

> Pour les incroyants d'aujourd'hui, dit Folliet, le sacrement de pénitence n'est ou bien qu'une machine à dominer, inventée par les prêtres afin de pénétrer les secrets des familles et de régenter les consciences, ou bien une soupape mentale à l'usage des bigots, des femmelettes, des âmes faibles, avides d'introspection et de confidences chuchotées, avides d'étaler leur état d'âme dans un exhibitionnisme mental, tourmentées par des complexes de culpabilité qui les rendent scrupuleuses et anxieuses du pardon paternel, etc.[12].

Ce qui n'empêche pas des ersatz de la confession les plus divers : une façon d'envisager la psychanalyse, de recourir au courrier du cœur des magazines, à la cartomancienne, aux aveux publics des sectes, au banc des pénitents de l'Armée du Salut...

12. Congrès de Nancy, *Le Sacrement de Pénitence, éducateur des consciences* (Éd. Fleurus).

Ces influences se conjuguent pour certains avec de rudes conditions de vie, une exploitation au travail. Il s'ensuit que non seulement le pain eucharistique, mais la paix du pardon de Dieu leur semblent interdits. Dans un certain milieu, là où la vie est déshumanisée, l'amertume durcit le cœur, les aveux paraissent mensonges, et le pardon, faiblesse.

Il est des consciences qui sont comme profanées. Et ce serait une erreur grave en pastorale que de ne pas tenir compte de ces situations, puisqu'en fait il ne s'agit pas tant alors d'une éducation de conscience que d'une rééducation progressive de consciences spirituellement déficientes.

Voici, pour exemple, quelques réflexions significatives de ces profanations. Du temps où j'étais vicaire, l'un de mes confrères eut l'occasion de rendre service à un brave homme qui lui dit pour le remercier : « Monsieur l'abbé, je ne sais que faire pour vous dire merci. Que préférez-vous ? Un verre de vin ou que je me confesse ? » Sans hésiter, l'abbé a préféré... le verre de vin !

Peut-être avez-vous connu ce spectacle d'un père de famille traînant son gosse au confessionnal en vociférant : « Je vous l'amène, parce qu'hier soir il a volé. Dis-le à Monsieur l'abbé, dis-le !... J'aimerais mieux traîner un camion de deux tonnes qu'un pareil gosse !... »

Incorrigibles parents, certes, mais, après tout, à qui la faute ?

N'avez-vous pas eu comme moi la surprise de voir se présenter au confessionnal, en plein après-midi, deux jeunes, apeurés parce qu'à la radio une émission leur avait fait croire qu'on annonçait la fin du monde !

Ces jours derniers, un jeune homme s'est présenté à un prêtre dans l'intention bien réfléchie de se suicider après avoir communié et s'être confessé, à la suite d'une déception sentimentale. « Pour mourir, disait-il, en bon chrétien. »

Jalons pré-sacramentels

Le sacrement de pénitence n'est pas un sacrement du seuil. Souvent nous n'aurons pas avantage à hâter l'accès au confessionnal pour des adultes en recherche de la foi, sauf, dans certains cas, manifestation évidente de la grâce.

Au catéchisme, l'initiation au sacrement de pénitence mériterait une place de choix dans les programmes. Nous n'avons pas hésité, à Colombes, à poursuivre parallèlement la préparation à la messe et au sacrement de pénitence, comme deux points essentiels de la catéchèse.

Mais c'est dans l'exercice même du sacrement que nous avons à tenter cette rééducation, près d'adultes qui se confessent d'une façon enfantine. Il nous revient comme un rôle d'exorciste, pour

que nous redressions peu à peu les déviations accumulées par des années de formalisme.

D'autres, parmi les baptisés, ont désappris la confession depuis leur enfance. L'accès au confessionnal pourrait être l'une des étapes décisives d'un retour à la foi, le sacrement de pénitence faisant figure d'un second baptême consciemment désiré.

Un jeune garçon avait manifesté le désir d'être chrétien à la suite d'un camp d'apprentis, tout en avouant ne pas croire à la résurrection du Christ. Sagement, l'abbé avait dû plusieurs fois lui refuser l'accès au confessionnal. Quelques mois après, sous le coup d'un geste qu'il regrettait amèrement, il comprit le Christ ressuscité et put se confesser. Il devint un excellent militant par la suite, en partie parce qu'il avait longuement mûri sa vie sacramentelle.

Cette réserve pastorale, souvent opportune de nos jours du moins dans les régions plus déchristianisées, devrait nous amener à accorder plus d'attention aux moyens que l'Église met à la disposition des fidèles pour disposer à la grâce : les sacramentaux, par exemple.

Une évangélisation lucide saura discerner dans des gestes apparemment sans résonance religieuse une vraie valeur présacramentelle : le sens de la gratuité du service, l'effort d'une réconciliation en famille, une volonté de justice, une soif de vérité, un don de soi indiscutable...

Le catéchuménat d'adultes familiarise une catéchèse avec ces acheminements, l'Action catholique a permis à des militants de dégager dans l'attitude de leurs camarades ces pierres d'attente de la foi qu'ils respectent comme telles.

Mais c'est à chaque paroisse de discerner ces situations et ces consciences dans un contexte d'évangélisation : selon les différents types de chrétiens, les catégories sociales, les âges et les époques.

Les pascatins

Pour seule application pratique de ces lignes pastorales, demandons-nous quel doit être notre comportement sacerdotal à l'égard de ceux qu'on appelle, d'un mot souvent mal compris, les pascatins. Ce terme régional, peu à peu étendu au plan national, s'applique à ceux qui font leurs Pâques sans se croire moralement tenus à l'assistance à la messe du dimanche.

Distinguons ici l'analyse de leur comportement, et l'attitude pastorale qui nous paraît la meilleure.

A première vue, deux types de pascatins se présentent à nous.

Les uns, pétris d'un fond de jansénisme qui fait corps avec leur christianisme sociologique, s'approchent du sacrement une fois par an, avec sérieux en vue d'une unique communion, et ils ont désir sincère de purifier leur conscience par une confession qui soit un événement dans leur année.

Les autres donnent des signes d'extrême dégradation d'une vie cultuelle qui relève plus d'un atavisme sans contenu religieux que de la foi, d'une pratique qui est dans son fond superstition plus qu'acte religieux personnel. On les reconnaît à une sorte d'imperméabilité à toute exhortation, et à leur souci de s'acquitter le plus vite possible d'une corvée sans conséquence.

Parmi les uns et les autres de ces pascatins, il faut distinguer d'une part, ceux qui n'atteindront jamais l'âge mental adulte et d'autre part ceux qui auraient été malléables à l'éducation d'une catéchèse éclairée et à l'influence d'un prêtre. Parfois on s'aperçoit que ce sont les plus âgés qui sont les plus sincères et que les plus formalistes sont parmi les jeunes. Autant d'indices qui comportent des enseignements.

Ce phénomène religieux, qui est un des signes de la déchristianisation contemporaine, se présente très différemment selon les régions, et dans une même région selon l'orientation des paroisses. Là où se manifeste un sensible effort de remontée collective, les pascatins sont en voie de disparition. Ils sont d'autant plus nombreux que la région fut autrefois plus chrétienne. Et dans ces pays d'ancienne chrétienté, on trouvera en même temps des pascatins qui font leurs Pâques sans assister le dimanche à la messe, et des pratiquants qui ne manqueront jamais la messe mais sans y communier[13].

Telles sont quelques-unes des diversités dont une analyse sociologique au niveau des personnes et des ensembles pourrait révéler la valeur pastorale dans votre région et dans votre paroisse. Cette analyse mériterait d'être faite en secteur.

Historiquement, la cause de ce phénomène de déchristianisation propre au sacrement de pénitence paraît être fondamentalement la mise en œuvre maladroite du décret du Concile du Latran, lorsqu'il imposait avec raison un minimum de vie sacramentelle à des chrétiens qui alors ne communiaient pas. En prêchant la double obligation d'une confession et d'une communion pascales sans les relier au mystère de Pâques, on allait créer le mythe du « devoir pascal », sans autre contenu qu'une certaine pression sociologique. Et l'ébranlement d'une civilisation industrielle, en accélérant le processus de déchristianisation,

13. A Paris, il semble qu'on puisse évaluer à 5 ou 6 % le nombre des pascalisants qu'il faut ajouter au chiffre des messalisants réguliers.

allait accentuer cette dégradation par des abandons massifs de tout geste religieux.

Combien, parmi nous, pourraient souscrire à ce tableau du pénitent malgré lui, tel que le dépeint un curé des Deux-Sèvres : « Qui n'a jamais eu à accueillir, la veille du dernier jour « valable » pour les pâques, ce pauvre homme résigné accompagné d'une impérieuse et triomphante épouse, et qui, pour avoir la paix dans son foyer, ajoute cette capitulation à beaucoup d'autres !...

« Qui ne se rappelle les pièces d'éloquence ecclésiastique des messes des hommes au matin de Pâques, où il n'était question que de féliciter ceux qui avaient « fait cet effort », sans qu'il y eût la moindre allusion au mystère pascal ? Dans les pensionnats catholiques eux-mêmes, on prenait bien soin, il y a quarante ans, d'avoir une messe de communion pascale le dimanche de la Passion, pour être sûrs « que personne n'échappe », faute de pouvoir contrôler ce qui se passait pendant les vacances de Pâques.

« Avec des procédés aussi pertinents, il n'y a pas à s'étonner de voir ce que l'on a trop vu. »

Sommes-nous si loin de cette époque ici ou là ? Et comment ne pas regretter notre peu de temps et de contacts vrais à leur service !

Un ancien curé-doyen du Nord nous décrit notre propre désarroi : « L'heure de la communion arrive. On va devoir continuer de confesser pendant que se donne la communion, et faire en sorte que ces gens puissent avancer pour communier. Ils ont passé toute leur messe à attendre pour se confesser. Vite, ils quittent le confessionnal pour aller vite communier, parce que la distribution va être terminée. Ils reviennent à leur place, la messe est finie. Ils rentrent chez eux. Et voilà, ils ont fait leurs pâques, et il y en a pour un an. C'est effrayant ! »

Mais nous avons commencé, surtout depuis dix ans, à donner un autre sens à l'expression « faire ses Pâques ». C'est en termes de Mystère pascal, avec l'essor liturgique que vous savez, mais aussi le sursaut d'évangélisation du moment, que nous devons patiemment rééduquer des consciences dont toutes ne sont pas définitivement abîmées. La présence des catéchumènes adultes dans l'environnement de la nuit pascale et le témoignage que nous pouvons en tirer, la mue d'un carême revigoré selon les meilleures traditions de l'Église, une prédication résolument au service de la catéchèse de la foi, autant d'espoirs pour demain [14].

14. La pratique actuelle des célébrations pénitentielles ici ou là pourrait nous inspirer, à l'intention des pascatins, des sortes de retraites pascales au début de la semaine sainte avec l'appui des chré-

Si nous pouvons ainsi exorciser le seuil du confessionnal par une pastorale d'ensemble nourrie à bonne source, nous devons tenter, là encore, dans l'exercice du sacrement, un appel à la conversion.

Pour reprendre l'exemple de la parabole du bon Pasteur comme type d'attitude pastorale, disons sur ce point particulier qu'au lieu d'avoir seulement à partir au loin chercher la brebis perdue, sur les chemins difficiles, c'est dans le bercail qu'il faut ramener à la santé les brebis malades. Pour celui qui n'a pas apparemment les dispositions requises à la validité pour être un interlocuteur valable, il reste que son habitude périodique, même quasi vidée de signification religieuse est le lieu de rencontre avec un ministre de Dieu, une possibilité de renouveau. A nous de multiplier les chances d'un réveil de la foi endormie.

Il faut chercher à remettre en question un examen de conscience en embrayant sur la vie réelle du pénitent, par quelques interrogations propres à inquiéter (mais avec quelles délicatesse et discrétion), en essayant de revoir avec lui pourquoi il ne communie et ne se confesse pas davantage, et de suggérer, par une résolution opportune, une amélioration à venir... Combien de ces dialogues ont pu se poursuivre parfois hors du confessionnal!

Il est évident que, dans cette opération de conscience, le « confesseur extraordinaire » sera souvent plus libre d'intervenir que le prêtre résidant, surtout s'il s'agit d'un curé seul.

N'accablons donc pas ces victimes de déficiences d'Église, mais ne restons ni résignés ni passifs. La pastorale des pascatins est par excellence la pastorale de la mèche qui fume encore.

Et mieux vaut prévenir que guérir. Nous pouvons tarir à l'avenir ce phénomène de déchristianisation par une formation plus authentique des jeunes, et par une évangélisation d'Action catholique.

Au terme de ce plaidoyer en vue de réconcilier certains prêtres avec les pascatins, qu'il nous soit permis, une fois de plus, de rappeler que nous avons, nous aussi, nos mentalités toutes faites, et, plus qu'une mentalité, des habitudes qu'il s'agit de remettre en question [15].

tiens conscients. La rénovation du carême nous permet d'envisager la possibilité de réunions élargies pour les pascatins.

De plus, ces sortes de saisonniers se retrouvent d'ordinaire aux grandes fêtes de l'année, comme la Toussaint, Noël, et font présence à un enterrement, à un mariage, à un baptême. C'est donc toute l'année qu'il faut poursuivre cette lente rééducation dont les effets ne se feront sentir qu'à long terme, selon l'imprévisible cheminement de la grâce.

15. C'est ainsi que nous devons être attentifs au transfert qu'opère

Une dernière remarque enfin, pour ceux qui désespèrent malgré tout, après tant d'efforts apparemment inutiles. « C'est, comme le disait le chanoine Boulard, qu'un certain christianisme sociologique est nécessaire pour avoir un peuple entièrement chrétien. On peut souhaiter qu'avec le développement de l'instruction et par une vie plus personnelle la fraction purement sociologique diminue en proportion, mais il en restera toujours quelque chose. Et l'une des découvertes de l'Action catholique, c'est qu'on ne peut indéfiniment augmenter des conversions individuelles, si le milieu lui-même ne véhicule pas des valeurs chrétiennes.»

En nous tenant à cette seule application pratique des pascatins, nous pensons avoir tracé dans les grandes lignes les éléments d'une saine pastorale du sacrement de pénitence.

Qu'il s'agisse de confessions des fiancés ou des mourants, les mêmes discernements des situations et des consciences s'imposent, selon les régions, la catéchèse passée et les dispositions présentes compte tenu de la grâce du moment.

Ainsi, au plan de la catéchèse sacramentelle, la réception du sacrement de pénitence s'éclaire, pour les fiancés, à la lumière du baptême et du mariage. Mais il faut que l'absolution ait un sens pour eux, au regard de leur amour comme de leur engagement dans la vie.

Et si l'approche de la mort libère du pharisaïsme, dans une large mesure nous devons assister les mourants en faisant confiance à ce passage du Seigneur pour renouer avec le passé religieux le plus lointain.

Mais dans l'un et l'autre cas, le sacrement est au terme d'une catéchèse, si abrégée soit-elle, à la fois pascale et eschatologique.

Au-dessus de tous les discernements que la sociologie et l'expérience la plus avertie peuvent inspirer, il est un discernement supérieur auquel nous convie saint Paul : entre autres dons de l'Esprit de Pentecôte, celui des langues. Non pas le don de confesser en langues étrangères, mais la grâce de s'adapter à chaque pénitent et de lui révéler l'Esprit selon ce qu'il peut en saisir.

immanquablement l'affluence de la Nuit pascale dans la solennité du jour de Pâques. Il s'ensuit, dans les paroisses, un dimanche de Pâques sans grande assistance et surtout sans l'appui de la communauté fervente. Sous prétexte qu'il y a peu d'assistants et que les pénitents affluent au confessionnal, le prêtre est tenté de négliger tant la prédication que la solennité extérieure et l'ambiance. En nous adaptant à ce nouveau visage du matin de Pâques, nous devrions au contraire traduire l'annonce du Christ ressuscité en termes accessibles à ces chrétiens du seuil.

*
* *

Concluons. Après cette session, peut-être serez-vous décidés à envisager une année de prédication sur le sacrement et la vertu de pénitence, après une enquête préalable, discrète et objective, chez vos paroissiens et une étude théologique en équipe sacerdotale. Vous aurez compris l'intérêt de revoir la catéchèse d'enfants autour du sacrement, et la façon dont se confessent les jeunes (pour quelles causes leur désaffection d'adolescents envers la pénitence). Vous envisagerez des récollections de jeunes et d'adultes sur ce thème. Et combien d'autres résolutions ont germé, appropriées à votre effort pastoral!

Mais... c'est surtout à un retournement plus décisif que ce rapport vous a conviés. C'est notre vie sacerdotale plus que notre pastorale (et inséparablement d'elle) qui est appelée, en ces jours, à se renouveler, grâce aux perspectives théologiques entrevues ici.

C'est d'une *présence totale* qu'il s'agit :

Présence au Mystère total du Christ et de l'Église, au cœur du mystère de Rédemption.

Présence totale du prêtre, avec sa prière de prêtre, son ascèse : acceptant, en toute sérénité, que la croix soit plantée au cœur de sa mission et prenant acte de sa conscience de pécheur, lui aussi dans le rang des fidèles pénitents.

Présence d'esprit du prêtre avec son attention à chacun, son jugement d'homme, son cœur d'homme, une maturité sans cesse en mouvement pour remettre en question...

Présence physique à la vie réelle, au travail, aux peines des hommes et aux structures :

avec sa voix, écho de la Parole de Dieu;
avec sa vie, prolongation de la Parole de Dieu;
avec son cœur, en qui aime le cœur du bon Pasteur.

Peut-être un jour serez-vous amenés à faire cette constatation du *Curé de Campagne* de Bernanos : « J'ai, depuis quelques temps, l'impression que ma seule présence fait sortir le péché de son repaire, l'amène à la surface de l'être, dans les yeux, la bouche, la voix. »

Louis Rétif.

CONCLUSIONS
DE LA SESSION DE VERSAILLES
(3-5 septembre 1958)

Au cours de cette session consacrée à l'étude de *la Pénitence dans la liturgie*, six grandes affirmations se sont imposées aux conférenciers et aux congressistes.

Première affirmation

La prédication de la pénitence est un des thèmes fondamentaux du message biblique

a) Dès l'*Ancien Testament* toute l'histoire d'Israël et de l'humanité est présentée comme une suite de péchés et de pénitences.

b) Le *message évangélique* commence par la prédication de la pénitence : « Faites pénitence, car le Royaume des Cieux est proche. » Telle est la première prédication de Jean-Baptiste, et c'est aussi celle de Jésus (Mat., 3, 2 et 4, 17).

c) Le premier discours de Pierre au soir de la *Pentecôte* aboutit à la prédication de la pénitence : « Faites pénitence, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit (Act., 2, 38).

d) Dans l'*Apocalypse*, la même exhortation à la pénitence reviendra dans cinq des lettres aux Églises d'Asie.

Deuxième affirmation

La liturgie de la pénitence n'est pas limitée au sacrement de pénitence

a) Le baptême est par excellence le sacrement de la pénitence. Le message évangélique conduit en effet à la conversion et s'achève dans le baptême.

b) Mais, après son baptême, l'homme demeure un pécheur. Il est un être partagé : « Je ne fais pas le bien que je veux, et le mal que je ne veux pas, je le fais. » Il en résulte que le retournement, la conversion, la pénitence commencés dans le baptême doivent être poursuivis tout au long de la vie. La pénitence post-baptismale est la suite et l'épanouissement de la pénitence qui conduit au baptême.

c) A ce titre, toute célébration liturgique a une portée pénitentielle. Ceci est vrai spécialement de la liturgie de la messe. Celle-ci est offerte « in remissionem peccatorum ».

d) Il y a dans la vie de l'Église des rythmes de la pénitence : chaque semaine le vendredi, chaque année le carême.

e) Enfin, à côté de ces rythmes ordinaires, la vie de l'Église comporte des événements plus espacés : pèlerinages, jubilés, missions, qui comportent sous des formes variées une manifestation de la pénitence. Le rajeunissement de ces formes antiques de la pénitence, et l'accueil qu'elles trouvent auprès du peuple chrétien, témoignent de la permanence de la vie pénitentielle dans l'Église.

Dans cette perspective liturgique, le sacrement de pénitence est un des temps forts de la vie pénitente du chrétien. Il est la manière privilégiée dont l'Église remet les péchés.

La Bible et la liturgie rendent manifeste que le sacrement de pénitence doit être replacé dans la perspective d'ensemble du *Credo* : « Je crois à la rémission des péchés. »

Troisième affirmation

Le mot français pénitence ne rend qu'imparfaitement les richesses du mystère qu'il veut désigner

Il ne traduit pas la saveur du terme biblique « metanoia ».

Le mot français *pénitence* évoque ordinairement la peine, la mortification. Le terme biblique *metanoia* est beaucoup plus positif. L'esprit de l'homme (*nous*) va être changé. L'homme opère une conversion; un retournement. L'homme, qui vivait comme si Dieu n'existait pas, découvre d'un coup sa misère de pécheur et la sainteté de Dieu. C'est pourquoi il change son cœur : il se détourne du péché pour se tourner vers Dieu.

Alors que le mot *pénitence* souligne plutôt ce que cette conversion a de pénible, le terme *metanoia* inclut déjà la joie du pécheur repentant, celle de l'Enfant prodigue retrouvant son père.

Il n'est pas question bien entendu de changer le vocabulaire français. Mais il importe de montrer que la pénitence est tout autre chose qu'une mortification ou l'exercice d'une justice vindicative : elle est découverte de notre situation en face de Dieu. L'homme pécheur rencontre le Dieu trois fois saint, et celui-ci, bien loin de rejeter le pécheur, l'invite à changer de vie pour participer au festin du Royaume.

Pas de religion du vrai Dieu sans pénitence.

Quatrième affirmation

La pénitence chrétienne suppose une base juridique, morale et psychologique Mais elle est avant tout une attitude profondément religieuse

Cette attitude religieuse résulte d'un don de Dieu et d'un comportement de l'homme.

a) *La pénitence est un don de Dieu.* L'homme ne découvrirait pas le vrai Dieu si celui-ci ne venait à lui. De même

que l'appel adressé à Abraham précède la foi du père des croyants, de même l'annonce de la pénitence précède la conversion.

b) *Le comportement de l'homme* en réponse à cette annonce est donc essentiellement un comportement religieux. Les actes du pénitent ne relèvent pas d'une attitude conventionnelle; ils sont l'expression de sa situation de pécheur en face de la miséricorde de Dieu.

Il n'y a pas de *contrition* vraie si l'on ne découvre que Dieu est amour.

La *confession* des péchés est une « confession » au sens biblique du mot, c'est-à-dire une proclamation de la sainteté de Dieu, en présence de qui l'homme n'est qu'un pécheur, et aussi de l'espérance en la miséricorde de Dieu qui pardonne. Confesser ses fautes, c'est reconnaître Dieu. Confesser ses fautes, c'est rendre gloire à Dieu. Confesser ses fautes, c'est vouloir travailler à l'avènement du règne de Dieu.

La *satisfaction* enfin n'est pas un châtiment. Elle est le premier pas dans une vie nouvelle. Il s'agit de réparer en nous, chez nos frères et dans l'Église, le tort que le péché a fait. A ce titre, la satisfaction est l'œuvre propre de la charité retrouvée.

Cinquième affirmation

Le mouvement de la pénitence n'est jamais achevé

La découverte de la sainteté de Dieu et de la misère de l'homme est une découverte lente et progressive. Ce n'est pas par une pieuse exagération que les grands saints se disaient de grands pécheurs.

Sens de Dieu et sens du péché vont de pair. Celui qui a commencé à faire pénitence sait mieux que le péché a tout envahi en lui, mais il voit aussi plus clairement que l'amour de Dieu l'appelle.

La confession fréquente affine le sens religieux de celui qui la pratique.

Sixième affirmation

La pénitence est a la fois ecclésiale et personnelle

Parce qu'il fait obstacle à l'avènement du royaume, le péché n'atteint pas seulement le pécheur, mais l'Église tout entière.

Aussi l'Église tout entière prie pour les pécheurs et fait pénitence pour eux.

Toutefois la prière et la pénitence de l'Église ne sauraient suffire. L'aveu des fautes a toujours été individuel et secret, même à l'époque de la pénitence publique. Chacun a personnellement à se convertir et à changer de vie. Il est également du devoir de chacun de se mortifier.

Mais, de même que l'Église tout entière fait pénitence le vendredi ou pendant le Carême, il est bon que l'esprit de pénitence s'exprime au sein de la famille. On remarquera l'effort accompli sur ce point dans de nombreux foyers chrétiens.

Conclusions pastorales

De l'ensemble des exposés faits au cours de la session, et en fonction des grandes affirmations qui viennent d'être mentionnées, découlent un certain nombre de conclusions pastorales.

1. *Concernant les fidèles.*

Les chrétiens d'aujourd'hui ont retrouvé la communion fréquente, mais dans l'ensemble des cas ils éprouvent un malaise devant la confession.

a) Certains se découragent en croyant constater l'inefficacité de leurs confessions. Il importe de leur rappeler que, si tout sacrement est efficace, le sacrement de pénitence est celui qui réclame la plus active participation du sujet.

b) A l'inverse, d'autres voudraient que la réforme de leur vie précède la confession. Il convient de leur rappeler qu'*on n'acquiert pas la contrition par ses forces : on la reçoit par la grâce et par le sacrement.*

c) Aux uns et aux autres il faut dire que le prêtre tient la place de l'Église. Il convient de se confesser non seulement devant Dieu, mais devant l'Église.

d) La confession fréquente correspond à une prise de conscience progressive du péché et de la pénitence dans l'Église. *La confession fréquente consacre et perfectionne l'état pénitent dans lequel vivent les fidèles.*

2. *Concernant les confesseurs.*

a) La monition qui précède l'absolution s'inscrit dans la ligne de la prédication de la pénitence. Elle doit donc :

1) révéler la réalité d'une présence et d'un amour personnel;

2) annoncer le royaume de Dieu;

3) apporter la parole de miséricorde qui exprime l'accueil de Dieu au pécheur repentant;

4) aider le pénitent à réformer sa vie, en orientant son effort de pénitence.

b) Les gestes et les prières du prêtre au confessionnal doivent être expliqués aux fidèles, soit dans la prédication, soit au confessionnal. Il importe que ces gestes (la main levée, le signe de la croix) soient faits largement et que le pénitent sache que le confesseur dit les paroles de l'absolution.

c) La première confession des enfants a une importance toute spéciale. Elle marquera l'enfant pour sa vie. Il faut qu'il découvre, dès cette première rencontre avec le sacrement de pénitence, que sa confession le met en présence de la miséricorde de Dieu, et qu'il vient recevoir la paix et la joie de Dieu.

d) Le confesseur peut et doit aider le pénitent à discerner, au-delà des fautes que signalent les modèles d'examens de conscience, au-delà de celles que lui révèlent les révisions de vie, *les tendances qui sont en chacun de nous et qui font de chacun de nous un pécheur.*

e) L'histoire de l'Église montre le danger du rigorisme : celui-ci écarte le pécheur de la pénitence au lieu de l'y conduire. Le bon Pasteur ne rudoie pas la brebis blessée, il la porte sur ses épaules.

f) Il serait souhaitable que le confesseur relise au moins

une fois par an (par exemple lors de sa retraite) l'introduction au titre IV du Rituel sur le sacrement de pénitence. Il se rappellera qu'il est à la fois un juge et un médecin, ministre de la miséricorde non moins que de la justice, médiateur entre Dieu et les hommes, et qu'il doit être zélé autant pour l'honneur de Dieu que pour le salut des âmes.

g) Il se rappellera enfin qu'il est lui-même un pénitent, et qu'il administrera d'autant mieux le sacrement de pénitence qu'il apportera plus de soin à sa propre confession.

3. *Concernant les paroisses.*

a) La prédication de la pénitence doit être aujourd'hui comme toujours au premier plan des préoccupations pastorales. Elle doit être faite en continuité avec le message évangélique que nous avons rappelé.

b) La confession se fait dans le secret du confessionnal. C'est cependant un acte qui concerne l'Église, et qui s'insère dans la vie pénitentielle de l'Église tout entière. La préparation des confessions (lorsqu'elles sont nombreuses, par exemple à la veille des grandes fêtes) pose un problème pastoral. Certains pasteurs ont cherché à faire entendre alors la parole de Dieu à ceux qui se préparent à la confession. Cette recherche témoigne du désir de remettre l'administration du sacrement dans le grand courant pénitentiel qui anime l'Église.

c) Mais ces efforts seraient sans effet profond si la catéchèse, la prédication, la vie liturgique ne mettaient pas en valeur le caractère pénitentiel de la vie des baptisés. *Le sacrement de pénitence relève d'une pastorale d'ensemble.*

d) Dans cette pastorale d'ensemble, le Carême de chaque année est le temps privilégié de la prédication de la pénitence. Celle-ci sera alors placée dans la lumière du mystère pascal. Elle apparaîtra non seulement comme préparant Pâques, mais aussi comme une conséquence du mystère pascal. « Notre vieil homme a été crucifié avec le Christ afin que fût détruit ce corps de péché. Regardez-vous donc comme morts au péché et vivants pour Dieu... Comme le Christ est ressuscité des morts, vivons-nous aussi une vie nouvelle » (Rom., 6, 5-11).

L'INSTRUCTION DE LA CONGRÉGATION DES RITES DU 3 SEPTEMBRE 1958

En la fête de saint Pie X le cardinal préfet de la Congrégation des Rites signait un décret intitulé *Instructio de musica sacra et sacra liturgia*, qu'il avait au préalable soumis à Pie XII et que ce dernier avait approuvé *speciali modo*. On sait en effet que les pouvoirs des Congrégations sont limités à l'intérieur même de leur compétence au point que les décisions qui dépassent la simple administration courante exigent un mandat spécial du pontife romain. A plus forte raison, lorsque la Congrégation doit édicter le règlement d'application d'actes émanant du pape lui-même (Constitutions, Encycliques, *Motu proprio*, etc.) : ici il s'agissait de la mise en œuvre pratique des encycliques *Musicae sacrae* et *Mediator Dei*. L'*Instructio* a paru au fascicule 13 des *Acta apostolicae sedis*, portant la date du 22 septembre 1958, où elle occupe les pages 630-663. Trente-quatre pages in-quarto : c'est donc un des décrets les plus volumineux qu'ait publié la Congrégation des Rites si l'on excepte la législation de la semaine sainte restaurée.

I. — Genèse de l'Instruction

Pour comprendre l'*Instructio*, il faut se référer à son histoire, esquissée rapidement dans le préambule qui l'inaugure, facile même à retrouver par l'analyse des différents chapitres. Par sa nature, l'encyclique du 25 décembre 1955 appelait une instruction annexe ou subséquente qui eût été limitée à la musique sacrée. En effet, le « Motu proprio » *Tra le sollecitudini* de saint Pie X comportait une *Instructio de musica sacra* portant comme lui la date du 22 novembre 1903; la Constitution *Divini cultus* de Pie XI, 20 décembre 1928, contient des dispositions pratiques dans le corps même de son texte; si la Congrégation

des Rites n'avait pas repris tout le Corpus du droit musical, on aurait pu croire que l'Encyclique de Pie XII n'ajoutait rien et ne modifiait rien au document de Pie X auquel elle n'eût apporté qu'un peu plus d'éloquence et de solennité, comme je l'ai entendu dire un jour.

Mais il est impossible de légiférer sur la musique sacrée sans rencontrer aussitôt des problèmes liturgiques, puisque la musique est au service de la liturgie dans laquelle elle intervient comme une servante. Précisément, saint Pie X et Pie XI avaient envisagé le renouveau musical qu'ils ont promu comme un moyen de faire accéder les fidèles à une vie liturgique plus authentique; saint Pie X lançait expressément son mot d'ordre, devenu depuis classique dans le mouvement liturgique : « La partecipazione attiva ai sacrosanti Misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa »; cette même consigne, Pie XI la développe tout au long du n° IX de *Divini cultus*. Le renouveau de la musique sacrée doit donc, pour se propager efficacement et produire ses fruits, s'insérer dans un plus vaste effort de pastorale liturgique. Or, la pastorale liturgique a reçu sa décisive impulsion de l'encyclique *Mediator Dei*, parue en 1947; répondant à l'appel du pape, les évêques de pays de plus en plus nombreux ont entrepris, en vue de la participation des fidèles à la liturgie, un effort qui n'a pas de précédent dans l'histoire; le discours de Pie XII aux congressistes d'Assise en septembre 1956 invitait même à dépasser l'étape fixée par saint Pie X : « participation active *et consciente* », ajoutait-il. Des Directoires diocésains ou même nationaux ont cherché à faire passer dans la pratique les principes si lumineusement tracés; la Congrégation des Rites a déjà commencé à les appliquer dans la réforme de la semaine sainte, mais jusqu'ici elle n'était guère intervenue pour ce qui concernait la messe *per annum*. C'est pourquoi la Commission pontificale pour la réforme générale de la liturgie a, comme il convenait, été saisie du projet d'instruction sur la musique sacrée, et l'a élargi afin de l'orienter dans les perspectives de la participation active des fidèles à la célébration.

De cet élargissement, il faut se réjouir vivement. L'importance de la nouvelle Instruction n'échappera pas aux liturgistes; mais son historique explique quelques anomalies de plan et la part tout de même restreinte qu'occupe la pastorale liturgique dans un document qui, dans son élaboration primitive n'y faisait sans doute guère de place. Les questions proprement liturgiques ne sont traitées qu'à l'occasion de la musique sacrée, par exemple la participation des fidèles à la messe lue (art. 28-34) fait partie du chapitre intitulé « Des principales actions liturgiques dans lesquelles on emploie la musique sacrée »; l'intéressant

chapitre « Des personnes » débouche bien dans la pastorale par une innovation qui, pour le droit général liturgique, est sensationnelle, mais il reste conçu avant tout du point de vue musical : « Des personnes qui ont les principaux rôles dans la musique sacrée et la liturgie. » Il faudra toujours garder présente à l'esprit cette genèse de l'Instruction pour en apprécier les limites : bien des consignes de *Mediator Dei*, même d'importantes perspectives doctrinales de cette encyclique, qui ont suscité un grand élan spirituel et pastoral dans le monde catholique durant ces onze dernières années, sont laissées hors de la perspective de l'*Instructio* du 3 septembre 1958, parce qu'elles n'avaient aucun rapport immédiat avec la musique sacrée. Les exceptions à cette règle ne nous paraîtront que plus remarquables; et à ceux qui s'étonneraient, voire se scandaliseraient de telles lacunes, je propose une double observation, indispensable à une juste appréciation. Tout d'abord, c'est la première fois (en dehors des prescriptions et rubriques concernant la semaine sainte) que la Congrégation des Rites traduit dans la pratique les consignes des papes sur la participation : on peut dire que *Tra le sollecitudini* et *Divini cultus* n'avaient provoqué presque aucun changement ni dans l'édifice juridique de la liturgie, ni même — ce qui est plus grave — dans son interprétation par les auteurs. Il y avait eu tout juste quelques réponses particulières de la Congrégation sur des détails que nous rencontrerons tout à l'heure, mais ce fut bien peu, ce qui explique que le retour à la liturgie comme à la source du véritable esprit chrétien fut, pendant si longtemps, l'apanage d'une élite spirituelle et intellectuelle et non un mouvement de masse du peuple chrétien. Ma seconde observation est pour souligner la tâche écrasante qui incombe à la Commission spéciale de réforme liturgique, obligée de faire face à tant de problèmes que pose brusquement aujourd'hui moins le progrès de la science historique que le besoin spirituel et apostolique du peuple chrétien : c'est un tournant de l'évolution liturgique aussi important — et peut-être même plus — que la fin du 16e siècle.

Une dernière remarque avant d'aborder l'étude du document lui-même, remarque de pur détail d'ailleurs. Les 118 articles qu'il contient sont souvent très longs et subdivisés par des lettres; ce procédé est peut-être logique, mais il rendra difficile l'indication des références, alors qu'une numérotation continue d'articles plus courts eût favorisé les renvois.

L'*Instructio* comporte trois parties de très inégale longueur : des notions générales ou définitions (art. 1-10), des règles générales (art. 11-20), enfin des règles particulières (art. 21 à 118). Cette dernière partie à son tour se subdivise comme suit :

1) « Des principales actions liturgiques dans lesquelles on emploie la musique sacrée » (on y étudie la messe, puis on signale rapidement l'office de la Reposition du Saint-Sacrement, laissant de côté rituel et pontifical);

2) « quelques genres de musique sacrée » (art. 48-55);

3) « les livres du chant liturgique » (art. 56-59);

4) « les instruments de musique et les cloches » (art. 60-92);

5) « des personnes qui ont les principaux rôles dans la musique sacrée et la liturgie » (art. 93-103);

6) moyens de promouvoir la musique sacrée et la liturgie (art. 104-118).

Nous ne suivrons pas ce plan dans notre commentaire, et d'ailleurs nous devrons forcément passer très vite sur certains chapitres, de façon à dégager plutôt les caractéristiques de la nouvelle législation, les points sur lesquels elle innove et l'esprit qui l'anime.

II. — Définitions et critères de jugement

L'*Instructio* s'applique d'abord à clarifier la terminologie liturgique, passablement confuse : confusion qui venait de ce que les rubriques du missel ont une origine conventuelle, les Décrets de la Congrégation des Rites ont été plutôt l'œuvre de cérémoniaires pontificaux, mais de part et d'autre était méconnue ce qui constitue la grande masse des célébrations : la liturgie paroissiale. En outre, çà et là, l'Instruction propose des principes susceptibles d'orienter nos jugements et nos interprétations en un sens un peu nouveau ou du moins mieux précisé, dont les commentateurs devront tenir compte.

1. *Liturgique et non liturgique.*

La première distinction vise à séparer ce qui est liturgique de ce qui ne l'est pas. Or, pour définir la liturgie, deux méthodes sont possibles : l'une, théologique, essayant d'atteindre le mystère, l'autre, juridique, énumérant les conditions requises pratiquement pour que se vérifie cette réalité surnaturelle. La première est celle même de *Mediator Dei* : « la sainte liturgie constitue le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Chef et de ses membres[1] ». La seconde était, comme il est normal, utilisée par le Code de droit canonique qui appelle culte public (can. 1256) « celui qui est rendu exclu-

1. Édition Roguet, n° 20.

sivement à Dieu, aux saints et aux bienheureux, par des personnes légitimement mandatées à cet effet, et par des actes institués par l'Église ». L'Instruction reproduit textuellement la définition de *Mediator Dei* et y ajoute aussitôt celle du Code, mais après lui avoir fait subir quelques modifications : en effet, dans le Code, le « culte divin » ne venait qu'*après* les sacrements, les sacramentaux, les lieux et les temps sacrés, d'où un rétrécissement considérable de perspective que l'Instruction a essayé de corriger, à mon sens très imparfaitement encore : « sont actions liturgiques les actions sacrées qui, selon l'institution *du Christ* ou de l'Église et en leur nom [à tous deux], sont accomplies par des personnes légitimement députées à cet effet, pour rendre à Dieu, aux saints et aux bienheureux le culte qui leur est dû, et ce *en suivant les livres liturgiques approuvés par le Saint-Siège*[2] ». Les auteurs continueront donc leurs disputes en vue de parvenir à une meilleure formule, susceptible d'exprimer sans la réduire la complexité de la liturgie où Dieu est présent, parle, agit et se donne : la référence expresse à *Mediator Dei* invite à retrouver cette richesse sans trop l'appauvrir.

Quoi qu'il en soit, la définition proposée est commode pour préciser, par contraste, ce qui n'est pas liturgique : il suffit que manque un des éléments énumérés pour que l'action se voit privée du caractère liturgique. Dans ce cas, on a affaire à des *pia exercitia*, formule qui est aussi inspirée du Code de droit canonique (can. 1259), c'est-à-dire, dans le vocabulaire français, principalement les célébrations (en y comprenant ce qu'on a quelquefois appelé paraliturgies) et en second lieu certaines dévotions publiques. Ces *pia exercitia* peuvent se dérouler dans l'église ou hors de l'église; ils doivent évidemment remplir la condition fixée au canon 1259 (permission expresse de l'Ordinaire du lieu après révision du texte) et rappelée récemment dans une *Commonitio* du Saint-Office ; rien n'empêche qu'ils soient contigus à une action liturgique, qu'ils la précèdent ou suivent sans interruption, pourvu qu'il n'y ait pas mélange à l'intérieur du rite liturgique[3]; à plus forte raison ne peut-on admettre qu'ils se déroulent dans la nef dans le même temps qu'à l'autel un prêtre célèbre la messe, ce que l'*Instruction* ne précise pas, mais qui, hélas, doit être rappelé tant certains abus anciens ont laissé de traces çà et là (cf. art. 12). Mais rien n'empêche que les *pia exercitia* soient présidés par le prêtre : « Sacerdote quoque praesente vel praeeunte » (art. 1). Au fond, comme le fait remar-

2. Peut-être les rédacteurs de l'*Instructio* se sont inspirés de Eisenhofer-Lechner, *Liturgik des römischen Ritus*, p. 4.

3. Sauf évidemment coutume valable, comme c'est le cas des professions religieuses non liturgiques, des communions solennelles, etc.

quer le P. Antonelli[4], l'une des caractéristiques de ces rites non liturgiques, c'est la liberté de déroulement qu'ils comportent, sous la responsabilité, bien sûr, de l'Ordinaire. C'est donc, répétons-le, sous cette définition qu'il faut ranger les célébrations, en faveur desquelles la Congrégation avait donné l'an passé une réponse intéressante (*Toletan.*, 1er avril 1958).

A l'article 47, l'Instruction précise : « La bénédiction du Saint-Sacrement est une véritable action liturgique », affirmation qui ne modifie en rien la loi et les interprétations en vigueur précédemment, puisqu'elle est suivie aussitôt de la recommandation que voici : « Aussi doit-elle être accomplie selon ce qui est décrit au Rituel romain, titre X, chap. 5, n. 5 », c'est-à-dire qu'elle consiste dans la Reposition (*Tantum ergo*, verset, oraison, bénédiction, reposition, et pas autre chose), ce qui précède et éventuellement ce qui suit étant des *pia exercitia*[5].

2. *Diverses sortes de messes.*

En se fondant sur les Rubriques du Missel, les *Additiones et variationes*, et divers décrets de la Congrégation, les auteurs avaient l'habitude de distinguer : messe solennelle, messe chantée, messe basse; messe conventuelle ou non conventuelle; messe privée[6]. Était dite privée, la messe qui n'était ni chantée, ni conventuelle; il fallait ajouter pour être rigoureux : ni votive privilégiée ni paroissiale. Peu de prêtres arrivaient à se reconnaître dans ce vocabulaire, au point que des confusions nombreuses se produisaient dans l'interprétation des rubriques et autres documents ayant force de loi. Un élément de clarification, pour la langue française, a été apporté par le *Directoire* de 1956, qui substitue à *messe basse* l'expression *messe lue*, traduite exactement du latin; en effet, « messe basse » s'opposait à « messe haute » et correspondait à « messe mineure » et « messe majeure » des rubriques cisterciennes, l'une et l'autre étant conventuelles.

Désormais, l'Instruction nous invite à abandonner aussi le terme de *messe privée*, car « la messe est un acte de culte public, rendu au nom du Christ et de l'Église, quels que soient le lieu et le genre de célébration » (art. 2). Du point de vue de la mentalité des prêtres et des fidèles, cette suppression a une grande portée

4. *Osservatore romano*, 2 octobre 1958.

5. Voir Y. Hémon, *Le chant en langue vulgaire en présence du Saint-Sacrement exposé*, *La Maison-Dieu*, 11, 1947, pp. 144-153.

6. Par exemple L. Sticky, *Cérémonial*, 17e édition, t. I, 1940, pp. 363-364.

pédagogique : le Directoire français avait déjà attiré l'attention sur les équivoques possibles (nn. 212-213). Il reste à trouver une appellation satisfaisante pour la messe de dévotion qu'un prêtre célèbre sans obligation chorale ni commodité d'une portion de peuple, et sans autre participation que celle de son servant.

La distinction entre « missa lecta » et « missa in cantu », et dans l'intérieur de cette dernière catégorie, entre « missa solemnis » et « missa cantata » (art. 3) est maintenue sans changement de l'ancien droit. Mais il faut convenir que la langue française ne se prête pas à la traduction de tous ces termes. On maintiendra donc le vocabulaire classique[7].

Quant à la messe *conventuelle*, elle fait l'objet non seulement d'une définition, d'ailleurs traditionnelle (art. 35), mais de changements dans la législation. Déjà saint Pie X avait simplifié et allégé l'obligation de la messe *in choro* les jours où le missel de saint Pie V prévoyait deux, voire trois messes conventuelles; désormais la messe conventuelle *extra chorum* est supprimée, ce qui est important surtout en carême (art. 37 *d*). En outre, la messe conventuelle se célébrera toujours après Tierce, même aux féries mineures et majeures; seule une cause grave pourra excuser qu'elle se célèbre après Sexte ou None; en un sens, cette rubrique marque un grand progrès : qui ne se rappelle ces tristes séances conventuelles de carême où, pour respecter pharisaïquement une rubrique mal comprise, on expédiait en toute hâte et sans arrêt, des heures qui avaient perdu toute significattion — le soleil des chapitres et des couvents de mendiants était à son coucher dès huit heures du matin! Je crains pourtant que la rédaction actuelle ne permette encore de ces interprétations dommageables à la piété; il aurait fallu, une fois pour toutes, rendre la messe conventuelle indépendante du cursus psalmodique; nous risquons d'entendre encore ici ou là chanter *Nunc sancte nobis* à six heures du matin.

Je me permettrai en outre de signaler une lacune dans l'*Instruction*, lacune qui serait grave si l'origine du document ne l'expliquait : l'*Instruction* ne fait pas mention de la messe pontificale de l'évêque. Il importe néanmoins de ne pas oublier que c'est la messe de l'évêque qui sert de modèle et de principe d'explication à toutes les autres, et c'est pourquoi le *Caeremoniale episcoporum* a une si grande valeur pour interpréter et corriger le *Ritus* du Missel.

7. Cf. *ibid.*, p. 363.

3. *Célébration chorale.*

Outre la messe conventuelle, ceux qui sont astreints au chœur en vertu des lois de l'Église (moines, chanoines, mendiants, moniales) doivent célébrer l'office. Cet office est dit *choral*, et on lui applique toutes les règles qui dans les livres liturgiques contiennent l'expression « in choro ». Même célébré avec une grande solennité, l'office ne sera dit que « in communi », si la communauté rassemblée pour cet office n'est pas astreinte au chœur (art. 35 et 40). Ainsi, les vêpres pontificales d'un congrès ne sont pas « in choro », dès lors que le chapitre aura déjà célébré à part son office dans la même cathédrale; ces vêpres sont « in communi ». A celui qui, en me lisant, trouvera que je m'intéresse à des distinctions futiles, je rappellerai que cela permettra, en carême, de chanter l'office férial au lieu de fêter un saint double, et en tout temps de séparer matines et laudes ou de chanter matines avant minuit.

4. *La vraie science liturgique.*

Fréquemment, l'*Instruction* rappelle la nécessité de connaissances liturgiques pour s'acquitter correctement de certaines responsabilités dans le culte chrétien. Mais quelles sont ces connaissances requises? La précision nous est donnée à l'article 98, à propos des compositeurs de musique sacrée : « Ils doivent posséder, de la liturgie elle-même, une science assez complète du point de vue historique, dogmatique ou doctrinal, pratique ou rubrical. » Trois secteurs, liés étroitement entre eux, sont ainsi énumérés; l'*Instruction* nous met en garde par là contre une pseudo-science liturgique, dangereuse par son étroitesse. Celui qui connaîtrait par cœur les rubriques (même depuis que la Congrégation des Rites introduit tant de changements...), celui qui a la pratique de la direction des cérémonies, ne sont pas nécessairement ceux auprès de qui on ira demander conseil : car ils courent le risque de s'arrêter à la matérialité des lois, ou même de les interpréter contre l'esprit même du législateur, s'ils ne sont pas en même temps des historiens et s'ils n'entrent pas dans la liturgie comme dans un mystère divin dont il faut explorer l'économie intime. Il ne suffit pas de savoir quelles sont les messes qui doivent comporter ou non le *Gloria*, encore faut-il connaître le rôle de ce chant, et le meilleur moyen n'est-il pas de regarder comment il s'est introduit dans la messe romaine, après avoir été le magnifique produit de la piété orientale primitive? Historique, doctrinale et pratique : une formation liturgique qui

ne satisfait pas à cette triple perspective, n'est pas une vraie formation liturgique; un liturgiste ne peut mériter ce nom s'il n'a satisfait à cette triple discipline.

5. *Musique et liturgie.*

Le grand principe, exposé dans le préambule de l'*Instruction*, c'est que « musique sacrée et liturgie sont étroitement liées, au point qu'on ne peut légiférer sur l'une en délaissant l'autre, ni donner des normes concernant l'une sans l'autre ». Idée reprise plus loin, à propos de l'éducation (art. 104) : « La musique sacrée est liée étroitement à la liturgie; le chant sacré en constitue une partie intégrale; le chant religieux populaire, utilisé amplement dans les pieux exercices, a aussi place parfois dans la liturgie. On en conclura aisément que l'éducation de la musique sacrée ne peut être séparée de celle de la sainte liturgie... »

Ce principe, répété plusieurs fois, est évidemment fondamental. A vrai dire, il n'est pas nouveau, il suffisait de lire *Tra le sollecitudini* et *Divini cultus* pour s'assurer que l'Église ne cultive pas l'art pour l'art, et que la musique est ordonnée au culte. On ne chante pas pour chanter, mais pour prier, et même ce n'est pas assez dire : non pas une prière quelconque, mais la participation aux saints mystères.

Mais qu'il y a à faire pour que ce principe passe dans la pratique! Ne nous en étonnons pas : sauf de rarissimes exceptions, la bonne foi des uns et des autres est sauve; le progrès de la liturgie, tel qu'il a été suscité par l'Église depuis cinquante ans, est si considérable qu'il bouleverse beaucoup d'habitudes. Il peut même mettre en cause certains éléments du répertoire musical : après 1903, bien des pièces de musique des 18e et 19e siècles ont dû être réservées pour les concerts spirituels; aujourd'hui, l'*Instruction* nous invite à examiner même si les compositions polyphoniques de la Renaissance vérifient toujours les conditions de leur utilisation liturgique (art. 48).

6. *Différentes espèces de musique sacrée.*

L'*Instruction* reprend les distinctions déjà énumérées dans *Musicae sacrae* : chant grégorien (art. 5 et 59); — polyphonie sacrée (6 et 48-49); — musique sacrée moderne (7 et 50); — chant populaire religieux (art. 9 et 51-53); — musique d'inspiration religieuse (art. 10 et 54). Ces distinctions étant désormais classiques, nous n'y insisterons pas. On relèvera seulement le fait

que les définitions données sont toujours empiriques et pratiques, et non scientifiques, par exemple, celle de la polyphonie ne fait pas état du contrepoint (art. 6), et celle du chant grégorien évite heureusement tout archéologisme — et bien des discussions — en précisant : « C'est le chant de l'Église romaine, conservé de l'ancienne tradition... ou même composé à une époque récente sur les modèles de cette ancienne tradition » (art. 5).

III. — Les divers rôles dans l'assemblée liturgique

En réalité, le terme d'assemblée liturgique ne se trouve pas dans l'*Instruction* : il n'est pas entré encore dans les manuels de liturgie, comme je l'ai fait remarquer naguère[8], et d'ailleurs l'*Instruction* se situe à un niveau encore trop rudimentaire pour faire place à des notions aussi élaborées, mais la pédagogie liturgique de base que l'*Instruction* entend inculquer à l'ensemble de l'Église latine implique une forte notion théologique tant du célébrant que de l'assemblée.

1. *Le célébrant.*

« Le prêtre célébrant préside à toute l'action liturgique » (art. 93). On aura soin de prolonger cette définition d'apparence un peu sèche par les magnifiques développements donnés dans *Mediator Dei*, qui ont été décisifs pour l'évolution de la physionomie des messes paroissiales : nous n'admettons plus désormais, en France et dans les autres régions qui ont un Directoire, que la voix du célébrant soit couverte quand il remplit son rôle de médiateur... Or, les mêmes interdictions se trouvent bel et bien dans l'*Instruction* si l'on sait la lire. C'est ainsi que : *a*) l'orgue, à la messe lue, doit se taire absolument depuis l'arrivée du célébrant jusqu'à l'Offertoire, durant la Préface et le *Sanctus*, du *Pater* à l'*Agnus Dei*, à la Postcommunion et la bénédiction du célébrant; l'usage de jouer durant toute la messe est à réprouver (art. 29); *b*) le « commentateur » ne doit jamais superposer ses explications et monitions aux oraisons du célébrant (art. 96 *c*). Et l'*Instruction* est destinée au monde entier, au point que la mise en œuvre de telles prescriptions exigera une véritable révolution des mentalités dans bien des églises. C'est donc sur le plan des attitudes pratiques que la Congrégation des Rites retrouve le moyen de souligner la prééminence effective du célébrant, laissant de côté les formules doctrinales.

8. *La Maison-Dieu*, 40, 1954, p. 7.

D'autre part, parce qu'il est président et qu'il dirige effectivement la prière, il doit surveiller avec le plus grand soin sa façon de célébrer, sa piété intérieure, l'observation des rites (art. 22 *b*); il doit adopter un ton de voix et un rythme tels que tous les fidèles, quelle que soit l'importance de l'assemblée, puissent suivre les prières dites à voix haute et participer au dialogue (art. 34).

Et même, détail notable, dans le cas d'une messe radiodiffusée, il y aura intérêt à ce que le prêtre se fasse entendre, élevant un peu la voix aux prières que normalement il aurait dites de façon secrète, de façon que les fidèles puissent suivre sans interruption, chose qui est exigée par la technique même de la diffusion (art. 78). Je pense qu'on pourrait appliquer le même principe dans le cas d'une foule tellement éloignée de l'autel ou même débordant de l'édifice qu'elle ne puisse rien voir : j'ai constaté souvent, dans Saint-Pierre de Rome, comment la voix du pape, entendue grâce à la sonorisation, faisait taire les bavardages et ranimait la prière. Il s'agit là de cas concrets, exceptionnels, que ne vient pas gâter l'apriorisme ou l'archéologisme des controverses sur le canon à voix basse...

2. *La participation des prêtres à la messe.*

Voici une exception considérable à la règle que nous avons énoncée en commençant, puisque l'*Instruction* consacre les deux articles 38-39 à une question qui n'a rien à voir avec la musique : la participation des prêtres à la messe. Trois solutions ont existé dans la Tradition liturgique : la concélébration, la communion des prêtres à la messe, la synchronisation de messes multiples.

« La concélébration sacramentelle est limitée, dans l'Église latine, aux cas prévus par le droit », droit commun (canon 803) ou droit particulier : l'*Instruction* ne précise pas davantage, parce que le droit en vigueur pourrait être étendu un jour, si le Saint-Office en décidait ainsi. Mais il va sans dire que, selon deux interventions du pape Pie XII et une réponse du Saint-Office, « le fait d'être présents en ornements sacrés (par exemple les chanoines ou prêtres parés à la messe de l'évêque diocésain) ne constituerait pas une concélébration si les paroles ne sont pas prononcées ».

La synchronisation des messes est pratiquée dans certains rites orientaux, et à diverses occasions on l'a tentée également entre prêtres de rite latin. La Congrégation des Rites l'interdit désormais pour l'Église latine (art. 39), pour éviter sans doute certains dangers; reconnaissons cependant qu'elle avait été essayée comme un moyen de redonner décence et aisance à la célébration des

messes « privées » (je ne sais pas m'exprimer autrement) lors de grands rassemblements et dans certains lieux de pèlerinage : comment décrire la fatigue causée par ces allées et venues, ce brouhaha au milieu desquels les pauvres prêtres doivent essayer de ne penser qu'à leur célébration, tandis que, de temps à autre, leur parviennent des bribes d'autres parties de la messe prononcée par les voisins...

Reste donc la communion à la messe principale ? Oui, voici comment s'exprime l'*Instruction* (art. 58) : « Il n'est pas défendu, lorsque des prêtres nombreux sont rassemblés à l'occasion de Congrès, qu'un seul célèbre la messe et que les autres (tous ou la majorité) prennent part à cette unique messe et y reçoivent la communion de la main du célébrant, pourvu que cela se fasse pour un motif juste et raisonnable ; — que l'évêque n'en ait pas décidé autrement pour éviter l'étonnement des fidèles ; — et que cette façon de faire ne soit pas entachée de l'erreur, relevée par Pie XII, selon laquelle la célébration d'une seule messe à laquelle cent prêtres assistent pieusement équivaudrait à la célébration de cent messes par ces cent prêtres. »

On a reconnu au passage les formules même de Pie XII dans son discours du 2 novembre 1954 et du 22 septembre 1956. Notons que, ni le pape, ni la Congrégation n'ont retenu le grief suivant que j'ai relevé dans telle ou telle revue : les prêtres qui communient ainsi à la messe seraient coupables doublement : parce qu'ils se privent volontairement de célébrer, et parce qu'ils se réduisent eux-mêmes en quelque sorte à l'état de simples fidèles. Il est certain que, à des périodes de crise comme celle que nous avons connue en France en 1954, une telle méconnaissance du sacerdoce et de la messe a pu se produire ; ce mal n'est pourtant ni inguérissable ni général : la preuve en est que l'Église continue tranquillement de prescrire la communion des prêtres à l'unique messe du jeudi saint, jour où nous fêtons le sacerdoce, et que cette communion du clergé était traditionnellement prescrite aux conciles, conclaves, assemblées du clergé, synodes...

3. *Le « commentateur »*.

Voici maintenant un personnage, familier à toutes les églises qui possèdent un Directoire de la messe, mais qui apparaît pour la première fois dans les documents du Saint-Siège : le « commentateur ». En présentant *l'Instruction* dans *l'Osservatore romano*, le Rme P. Antonnelli, dont on sait le rôle dans la Commission spéciale, souligne l'importance de cette nouveauté juridique, ajoutant que le nom de commentateur, peu satisfaisant,

a été adopté faute de mieux. De fait, le Directoire argentin parle de *guia*, le cardinal Lercaro d'*annunciatore*, les directoires belges de *commentateur*, tandis que le Directoire français et celui de Barcelone évitent de résoudre le problème en classant les monitions dans le chapitre du lecteur. On a dit parfois « meneur de jeu », terme qui est fort approximatif; le mieux serait de revenir à la source, en se rappelant que c'est au diacre que, aujourd'hui en Orient et jadis partout, incombait la charge de diriger le peuple dans la liturgie. Quoi qu'il en soit du personnage, ses interventions sont appelées *monitions* dans la plupart des directoires (cependant le cardinal Lercaro dit *didascalie* et le directoire argentin *guiones*), formule dont j'ai expliqué jadis la raison d'être[9] et que l'*Instruction* adopte, concurremment il est vrai avec « explications » que tous les Directoires ont justement rejeté.

Le mieux est de reproduire quelques-uns des paragraphes de l'article 96 de l'*Instruction*, pour que le lecteur se rende compte des réminiscences qu'elle suggère par rapport aux Directoires :

> La participation active des fidèles, particulièrement à la messe et à certaines actions liturgiques plus compliquées, pourra être obtenue plus facilement s'il y a l'intervention d'un *commentateur* qui, au moment opportun et en peu de mots, explique (*interpretetur*[10]) les rites eux-mêmes, les prières ou lectures tant du célébrant que des ministres sacrés, et guide la participation extérieure des fidèles, c'est-à-dire leurs réponses, leurs prières et leurs chants. Un tel commentateur peut être admis, en observant les règles qui suivent :
>
> *a)* Il convient que la fonction de commentateur soit remplie par un prêtre ou au moins un clerc; à leur défaut on peut la confier à un laïc recommandable par sa vie chrétienne et bien instruit de son rôle. Les femmes ne peuvent jamais remplir la fonction de commentateur; il est simplement permis que, en cas de nécessité, une femme conduise en quelque sorte le chant ou les prières des fidèles.
>
> *b)* Si le commentateur est prêtre ou clerc, il doit être revêtu du surplis et se tenir dans le chœur ou à la balustrade, ou même à l'ambon ou en chaire; s'il est laïc, il se tiendra face aux fidèles, à un endroit approprié, mais ni dans le chœur ni en chaire.
>
> *c)* Les explications et monitions que doit donner le commentateur seront préparées par écrit, peu nombreuses, sobres, et présentées en temps voulu d'une voix mesurée; elles ne se superposeront jamais aux oraisons du célébrant, en un mot elles seront telles que la piété des fidèles y trouve aide et non obstacle.
>
> . . . . . .
>
> *f)* Le commentateur tiendra compte du célébrant et accompa-

9. *La Maison-Dieu*, 17, 1949, pp. 115-120.

10. *Interpretari* veut dire aussi bien « traduire » que « expliquer »; on verra plus loin pourquoi je choisis « expliquer ».

gnera l'action sacrée de telle sorte qu'elle ne doive être ni retardée ni interrompue, afin que toute l'action liturgique soit harmonieuse, digne et pieuse.

Les deux alinéas *d*) et *e*) que j'omets ici seront étudiés plus loin à propos du problème des langues et traductions. Relevons seulement pour l'instant que le commentateur doit être distinct du lecteur.

4. *Fondements et principes généraux de la participation des fidèles.*

La participation active des fidèles se fonde à la fois sur la nature de la messe et sur le caractère du baptême :

> De sa nature, la messe requiert que tous ceux qui y sont présents y participent selon leur mode propre (art. 22).
>
> Les laïcs apportent à la liturgie leur participation active, et cela en vertu de leur caractère baptismal, d'où il résulte que dans le saint sacrifice de la messe ils offrent à leur manière avec le prêtre la divine victime à Dieu le Père (art. 93 *b*).

Ces formules, fondées sur *Mediator Dei* et sur *Musicae sacrae*, c'est-à-dire plutôt sur la Tradition de l'Église si claire depuis les premiers écrivains ecclésiastiques, font justice d'une opinion, inconnue du lecteur français, mais que j'avais relevée dans des publications étrangères, selon laquelle le peuple ne participerait activement que par une espèce de délégation ou de subrogation des ministres!

Dans ses lignes générales, la participation est présentée aux articles 22 et 23 : participation intérieure et attention; — participation extérieure, celle-ci consistant dans les attitudes (à genoux, debout, assis), les gestes, et surtout les réponses, prières et chant; — participation enfin sacramentelle par la communion. Si nous passons rapidement, ce n'est pas que nous n'attachions pas d'importance à ces prescriptions, mais parce qu'elles sont familières depuis longtemps au lecteur français, qui les trouve développées dans le Directoire de 1956.

Active et consciente, la participation exige donc une catéchèse de la messe, dont le Concile de Trente avait fait une loi. Le texte de la session 22, célèbre dans le mouvement liturgique depuis 1910, avait d'ailleurs été rappelé par Pie XII dans *Musicae sacrae;* le pape précisait qu'il n'en limitait pas le sens à l'homélie qui suit l'évangile : « *Praesertim* eo tempore... cum nempe catechesis plebi christianae traditur. » L'*Instruction* introduit dans le texte authentique du Concile une glose, entre crochets il est

vrai, qui ferait croire au lecteur pressé que cette glose s'inspire du contexte et doit être attribuée au Concile lui-même, d'autant que la phrase de *Musicae sacrae*, tronquée de *praesertim*, y est donnée entre guillemets : on excusera l'universitaire que je suis de ce souci d'exactitude; on ne doit pas imposer à un texte conciliaire une addition, sans avertir que c'est une interprétation et de quel genre : administrative, doctrinale, historique.

5. *Ministres et schola.*

L'*Instruction* considère ensemble ministres et schola. Leur service, précise-t-elle, est un « service ministériel et direct ». Chez ceux qui ont reçu les ordres majeurs ou mineurs, ou même qui sont seulement entrés dans la cléricature, c'est l'exercice propre de leur ordre ou de leur état. Chez les laïcs, c'est un « service délégué » (art. 93 *a* et *c*). La chose est évidente pour les fonctions propres des ordres : celle du diacre (non délégable), celle du sous-diacre (délégable seulement à un clerc), celles des acolytes, lecteurs et portiers. Mais l'état clérical comporte-t-il par lui-même des fonctions propres de ministres? La schola est-elle l'exercice d'un ordre? Je laisse ces questions à résoudre aux théologiens et aux historiens des ordinations, la tâche de ceux-ci étant rendue difficile par les légendes et les apocryphes qui ont foisonné au cours du haut moyen âge, par exemple le prétendu ordre de psalmiste[11].

Au sujet des ministres, je ferai deux légères remarques. L'*Instruction* énumère dans l'ordre suivant les suppléants des clercs : « Sive pueri sint, sive iuvenes aut viri » (art. 93 *c*), et ailleurs : « Praesto sint pueri, aut iuvenes aut etiam viri ministrantes » (art. 113). C'est là une perspective italienne restreinte, car dans beaucoup de pays on fera exactement le chemin inverse, les enfants suivant l'exemple de service de l'autel donné par leurs aînés. Quant aux « *pueri cantores* » de l'article 114, ce terme est très équivoque en France, aussi faut-il l'assortir de la précision qui est ajoutée aussitôt : « Il est certes souhaitable que toutes les églises aient un chœur de *pueri cantores* qui leur soit propre. » Le chant liturgique ne se conçoit qu'au service stable d'une église déterminée et pour la vie ordinaire de son culte; Mgr Koch s'est plaint justement, au Congrès de Musique sacrée

11. B. Botte, *Le rituel d'ordination des Statuta ecclesiae antiqua*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 11, 1939, pp. 237-240; E. Josi, *Lectores schola cantorum clerici*, dans *Ephemerides liturgicae*, 44, 1930, pp. 282-290.

de Paris en 1957, de ces nombreuses troupes d'enfants qui vont de théâtre en théâtre chercher leur pain et les applaudissements, mais n'apportent guère de contribution à la liturgie.

Les qualités morales et religieuses que doivent avoir les membres de la schola sont détaillées aux articles 97 et suivants. Notons qu'ils doivent être chrétiens, même plus que les autres, et recevoir une formation liturgique et spirituelle à la hauteur de leur travail technique. L'utilisation de non-chrétiens, ou même de non-pratiquants comme organistes, maîtres de chapelle et chanteurs pose de graves problèmes. L'idéal serait même (art. 101) que les artistes concourent à la liturgie sans être rétribués, pour l'amour de Dieu et de l'Église; ce n'est malheureusement pas toujours possible, et l'*Instruction* rappelle la nécessité d'observer les lois sociales (art. 101-103).

IV. — Le style de la messe chantée

L'*Instruction* entre dans le détail de la célébration, tant pour la messe chantée que pour la messe lue. Pour la messe chantée, c'est à un bouleversement complet — et heureux — des usages que nous sommes conviés, en même temps qu'est rendue caduque une grande partie de la législation telle qu'elle était résumée par le *Graduale Romanum* sous le titre *De ritibus servandis in cantu missae*. Sur la précellence de la messe solennelle, sur l'intérêt que comporte la messe chantée sans ministres à défaut de messe solennelle, sur le souhait que l'on parvienne à chanter une messe tous les dimanches dans les paroisses, tous les chrétiens devraient être d'accord; les articles 24 et 26 en soulignent l'importance : il y aura lieu de prolonger et d'approfondir de telles considérations; mais surtout les fidèles viendront à la messe chantée lorsqu'ils la trouveront vivante et juste. C'est à quoi s'emploie la nouvelle réglementation.

1. *Participation du peuple à la messe chantée.*

Il va sans dire que par messe chantée (*missa in cantu*), j'entends toujours à la fois la « missa solemnis » et la « missa cantata », qui ne diffèrent en rien du point de vue chant, mais seulement par rapport aux cérémonies.

La participation du peuple à la messe chantée comporte trois degrés progressifs.

Le premier degré : « Il faut travailler par tous les soins possibles à ce que tous les fidèles, par toute la terre, puissent chanter

les réponses liturgiques », c'est-à-dire : *Amen, Et cum spiritu tuo, Gloria tibi Domine, Habemus ad Dominum, Dignum et justum est, Sed libera nos a malo, Deo gratias* (art. 25 *a*). Pour supprimer un obstacle qui fréquemment s'oppose à cette intervention, l'*Instruction* prend une mesure énergique à laquelle nous applaudissons de tout cœur : « La schola et le peuple, lorsqu'ils répondent au célébrant et au ministre en vertu des rubriques, ne peuvent se servir que des mélodies grégoriennes » (art. 16 *b*). Il ne sera donc pas permis de chanter de ces réponses en polyphonie qui privaient la foule de s'exprimer dans les acclamations qui lui appartiennent en propre.

« Le second degré consiste en ce que tous les fidèles chantent aussi les parties de l'Ordinaire, savoir : *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus* avec le *Benedictus, Agnus Dei*. On veillera donc à ce que les fidèles sachent chanter ces parties de l'Ordinaire, surtout avec les mélodies grégoriennes les plus simples; et s'ils ne peuvent les chanter toutes, rien n'empêche que l'on choisisse les plus faciles : *Kyrie, Sanctus, Agnus Dei* pour être chantés par la foule, le *Gloria* et le *Credo* étant confiés à la schola » (art. 25 *b*). En conséquence, « il faut veiller à ce que, par toute la terre, les fidèles apprennent les formulaires grégoriens suivants qui sont les plus faciles :

Kyrie, Sanctus, Agnus XVI;
Gloria, Ite missa est XV;
Credo I ou III » (même article).

Cela permettra la participation collective aux grands rassemblements, et constituera comme un programme minimum mondial, sur lequel on se mettra aisément d'accord. A peu de choses près[12], voici sur la voie de la réalisation le rêve grandiose de notre cher et regretté Dom Urbain Sérès dont les *Messes brèves* ont permis, sur le plan national de la France, de si belles unanimités populaires.

Enfin le troisième degré est « à rechercher surtout dans les communautés religieuses et séminaires » : « Il consiste en ce que tous les participants soient assez exercés dans le chant grégorien qu'ils puissent chanter même des parties du propre » (art. 25 *c*).

On dira alors : quelle place demeure encore possible à la polyphonie ou à la musique moderne dans le chant de la messe ? Celle qui sauvegarde les droits à la participation du peuple pré-

12. A peu de chose près, car l'*Agnus Dei* XVI comporte des difficultés pour le chant de foule, et, d'autre part, le *Sanctus* et l'*Agnus* XVIII représentent le plus magnifique exemple de mélodie populaire, liée étroitement au chant du célébrant.

sent; elle fleurira donc de préférence dans les parties de la messe qui sont plutôt l'apanage de la schola (Introït, *Alleluia*, Offertoire), ou bien sous la forme de motets dans des moments libres, à moins que les compositeurs n'écrivent de la musique pour chœur et foule, comme nous l'avons fait essayer au Congrès de Strasbourg en juillet 1957.

D'ailleurs, l'*Instruction* invite à se faire toujours une juste idée des moyens dont on dispose : la polyphonie ne peut être pratiquée que si on a les éléments voulus pour l'exécuter correctement (art. 17); et là où certains chants destinés à la schola ne peuvent être exécutés, ils seront lus ou psalmodiés, « lorsque par exemple les chanteurs sont trop peu nombreux, ou qu'ils n'ont pas une assez grande compétence, ou enfin lorsque la cérémonie ou un chant comporte une trop grande longueur » (art. 21 *c*). Ces remarques ne sont pas destinées à favoriser la médiocrité, mais à montrer que la messe chantée est accessible à bien des paroisses que découragerait le manque d'éléments spécialistes.

2. *Les chants et le déroulement de la messe.*

L'*Introït* était chanté, selon le Graduale de 1907, « lorsque le célébrant s'approchait de l'autel ». Telle n'était pas sa place primitive, puisqu'il accompagnait jadis la procession d'entrée. Désormais, « si le célébrant et ses ministres font leur entrée dans l'église par le plus long chemin », non seulement on commence l'*Introït* dès le départ de la procession, mais encore « rien n'empêche qu'après avoir chanté l'*antiphona ad introitum* avec son verset, on ajoute d'autres versets du même psaume; dans ce cas, on peut répéter l'antienne après chaque verset ou tous les deux versets; et quand le célébrant est parvenu à l'autel, on arrête le psaume s'il le faut, on chante le *Gloria Patri*, et on répète une dernière fois l'antienne » (art. 27 *a*). Cette disposition, adoptée pour la semaine sainte, était déjà suggérée dans la réponse *Bajonen* du 29 janvier 1947 (ad 9).

L'*Offertoire* s'appellera désormais *Antiphona ad offertorium* et pourra s'accompagner de quelques-uns des versets qu'il comportait anciennement[13]. On peut, plus simplement, l'antiphoner avec son psaume ou un psaume convenant à la solennité, et terminer par le *Gloria* et la répétition de l'antienne. Enfin, on peut aussi, après avoir chanté l'Offertoire, ajouter un autre chant,

13. On les trouve dans C. Ott, *Offertoriale sive versus offertoriorum cantus gregoriani*, Tournai, Desclée Saint-Jean, 1935.

mais de telle façon qu'il ne se prolonge pas au-delà de la Secrète (art. 27 *b*).

« Le *Sanctus* et le *Benedictus*, si on les chante en grégorien, doivent être chantés à la suite l'un de l'autre; sinon, on place le *Benedictus* après la consécration » (art. 27 *d*). Enfin, voilà disparue l'anomalie absurde créée par le *Caeremoniale episcoporum* (livre II, chap. 8, n^os^ 70-71) — qui d'ailleurs était excusable puisque à cette époque on ne chantait que de la grande polyphonie, — entretenue par les réponses de la Congrégation, en particulier *Cephaluden*, du 16 décembre 1909, et aggravée, à la suite d'une controverse dans les *Ephemerides*, par la réponse du 14 janvier 1921, avec même modification en ce sens de la rubrique du *Graduale* (*De ritibus*... 7). Tout le monde en souffrait et en rougissait, mais il y avait partout des cérémoniaires pointilleux qui trouvaient leur point d'honneur à empêcher la coutume de prévaloir à l'encontre.

A la consécration, tout chant doit cesser : mais l'orgue et les instruments peuvent jouer, sauf là où la coutume s'y oppose (art. 27 *d*). « De l'élévation au *Pater* on conseille un temps de silence sacré » (art. 27 *f*).

Le *Domine non sum dignus* de la communion des fidèles peut être dit par la foule (art. 27 *c*). J'en profite pour rappeler que le *Confiteor* est dit à haute voix, ou même chanté par le diacre, et que, selon le Pontifical, *Misereatur* et *Indulgentiam* sont chantés comme le *Confiteor*[14].

Si (par exception) il n'y avait pas de communion des fidèles, on chanterait l'*antiphona ad Communionem* pendant la communion du célébrant : « Dum sacerdos celebrans sanctissimum sacramentum sumit », et non plus « sumpto sanctissimo sacramento » comme dans l'ancienne rubrique du Graduel (*De ritibus*, 9). Mais dans le cas (normal selon *Mediator Dei*) où les fidèles communient, alors l'*antiphona ad communionem* est reportée aussitôt après le *Domine non sum dignus*, et elle peut accompagner tout le temps de la distribution de la communion, si on l'antiphone avec le psaume correspondant ou un psaume convenant au jour. Mais rien n'empêche, surtout si la communion se prolonge, d'ajouter un autre chant (art. 27 *c*).

Enfin la bénédiction donnée par le célébrant à la fin de la messe doit être dite à voix haute, de façon à ce que tous les fidèles entendent : c'est pourquoi l'orgue ne peut jouer qu'après la bénédiction (art. 27 *g*). Évidemment, il en est tout autrement du dernier évangile, prière privée, que même l'évêque dirait en se retirant.

14. *De ordinatione presbyteri* (rubrique de la communion des diacres et sous-diacres).

V. — La messe lue

La messe lue ne faisait jadis l'objet que de deux catégories de rubriques ou prescriptions : celles qui concernaient le célébrant et celles qui visaient le servant. En effet, cette messe était censée se dérouler privément, en l'absence de toute communauté ou groupe de fidèles, comme le sont les messes matutinales dans les monastères. Dans les église collégiales, les messes qui réunissaient le convent étaient toutes des messes chantées; dans les paroisses rurales étaient également chantées l'unique messe dominicale, les messes d'enterrement, celles des services funèbres; en semaine, quelques fidèles isolés se glissaient à l'église, mais on peut dire que la participation du peuple à la messe lue ne se posait pas.

La situation a changé lorsque se sont multipliées les églises des villes, lorsque surtout ont disparu beaucoup de collégiales : plusieurs fois, le dimanche matin, les édifices de culte urbains se remplirent de fidèles pour assister à la messe lue. De même, la messe quotidienne, de règle dans beaucoup de collèges, rassembla toute une communauté autour d'une célébration qui n'était pas chantée. A notre époque, avec la communion fréquente, les fêtes de dévotion, les premiers vendredis, etc., la messe lue est devenue la plus habituelle aux yeux de nos fidèles, la messe chantée étant pour eux une chose exceptionnelle.

Or, à la suite de cette évolution, la législation n'avait guère changé : la messe lue ne concernait toujours que le célébrant et son ministre, tellement que les fidèles s'occupaient à autre chose : ici, on prêchait pendant toute la durée de la cérémonie, avec un court arrêt à l'élévation; là, on entendait un concert d'orgue dont le programme était affiché, ou même des motets exécutés par une chorale de passage; plus ordinairement, le temps se passait en exercices de dévotion privés ou communs (chapelet, prière du matin) ou un cantique sans aucun rapport avec la messe. Plût à Dieu que tout cela ait déjà disparu partout!

Un changement commença de se produire sous l'impulsion du mouvement liturgique belge né en 1910 et auquel sont attachés les grands noms du cardinal Mercier et de Dom Lambert Beauduin. C'est ainsi que prit naissance un courant en faveur de la messe dialoguée, aujourd'hui répandue dans beaucoup de pays et louée par l'encyclique *Mediator Dei;* mais ce courant ne se manifestait guère par les réponses de la Congrégation des Rites : à deux reprises, le 4 août 1922 (décret 4375) et le 30 novembre 1935 [15], ce dicastère déclarait licite la messe dialoguée, mais

15. Cette réponse, rédigée en italien, alors que les questions figu-

renvoyait à l'Ordinaire du lieu le jugement d'opportunité, ne cachant pas son inquiétude de voir troublés par tant de bruit les autres prêtres qui célèbrent en même temps dans l'église!

Les considérations qui précèdent feront donc apparaître avec plus d'éclat l'événement que constitue, pour le rubriciste, la présence dans l'*Instruction* du 3 septembre 1958, de tout un chapitre sur « la participation des fidèles à la messe lue » (nn. 28-34).

Tout d'abord, la messe lue n'est plus une cérémonie au cours de laquelle on peut faire n'importe quoi en reléguant le prêtre « là-bas », selon l'expression de Claudel.

L'orgue, nous l'avons déjà dit, doit se taire absolument depuis l'arrivée du célébrant jusqu'à l'Offertoire, puis durant la Préface et le *Sanctus*, également du *Pater* à l'*Agnus Dei*, enfin à la Postcommunion et la bénédiction du célébrant, et même pour le *Confiteor* de la communion (art. 29); l'usage de jouer durant toute la messe est à réprouver (*ibid.*), les organistes devront donc reconsidérer leur rôle et les fidèles ne plus confondre messe et concert spirituel.

Les chants, en latin ou en langue du pays, sont permis, mais à la condition « qu'ils correspondent pleinement à chaque partie de la messe » (art. 30 et 33). Cette règle, on s'en souvient, a été édictée par l'encyclique *Musicae sacrae;* elle oblige, là encore, à un grand effort de renouvellement du répertoire et vient bouleverser les habitudes des maîtrises et professionnels. Elle obligera surtout à un effort de vraie création, dont les rites orientaux nous indiquent la ligne, eux qui ont toujours associé étroitement le chant du peuple à l'action sacrée et qui ont si magnifiquement médité, dans leurs tropaires, les mystères de chaque temps liturgique.

Le célébrant, comme nous l'avons également relevé ci-dessus, doit vraiment apparaître comme le président, prononçant à voix élevée et très distincte ce qui est prévu par les rubriques pour être dit à haute voix, et faisant en sorte qu'on l'entende de partout si l'église est grande et l'assemblée nombreuse (art. 34). Il n'est plus question... des autres prêtres qui seraient éventuellement gênés parce qu'ils célèbrent en même temps aux autels latéraux; hélas! c'est le contraire qui se produit : à l'occasion de passages de pèlerins de divers pays on a souvent lieu de se plaindre de la façon inconvenante dont certains prêtres se comportent dans les églises où on les admet à célébrer; les messes privées acceptées éventuellement à des autels latéraux ne doivent pas troubler la participation des fidèles à la messe paroissiale ou de communauté.

rent en latin, a été publiée dans *Ephemerides liturgicae*, 50, 1936, p. 95. Elle doit avoir été adressée à l'archevêque de Gênes.

Car à la messe lue, comme à la messe chantée, les fidèles doivent participer, et non assister « comme des étrangers ou des spectateurs muets » (art. 28, avec allusion à *Divini cultus*). Comment se fait cette participation ? Elle peut, dit l'*Instruction*, se faire de trois façons. Les deux premières sont, il est vrai, indirectes, seule la troisième est directe (cf. art. 14 *b*). Ces trois façons, progressives, marquent à peu près les stades par lesquels est passé le mouvement liturgique dans les pays où il a existé.

La première façon est le fait spontané des fidèles qui, sans guide ni intervention de pasteurs, ont cherché (ou cherchent) à s'unir à la messe par leur attention intérieure ou des gestes coutumiers[16]. De ce point de vue, l'*Instruction* loue les fidèles qui se procurent un missel (l'expression latine *parvum missale* correspond à l'italien *messalino*, c'est-à-dire missel pour fidèles, et ne doit pas être traduite par « petit missel ») et y suivent les prières liturgiques. A ceux qui ne peuvent avoir un missel ou ne sauraient pas s'en servir, il y a d'autres façons de s'unir à la messe, disait *Mediator Dei* : la méditation ou la récitation de prières *dans le sens des rites* (art. 29). Cette façon ne pourrait être qu'un premier stade : en effet, il est tout individuel, alors que la messe est acte communautaire; il n'était accessible qu'à des élites et laissait la grande foule des chrétiens non seulement « muets », mais « étrangers »; dans les enquêtes sur la pratique religieuse, on constate que bien des fidèles ont abandonné l'assistance à la messe parce qu'ils n'y comprenaient rien et s'y ennuyaient.

D'où un second stade, celui des prières communes et des chants communs (art. 30). Pour faire comprendre au lecteur français, je dirais, sans trop forcer le texte, « le stade des chœurs parlés et des cantiques ». C'était un progrès (et c'est encore un progrès là où rien n'a été fait), parce que c'est la découverte de la prière et de l'action communautaire (dans l'*Instruction*, le mot *communes* est souligné, par opposition à *propria industria* caractérisant le premier stade) et un effort pour entraîner ceux qui ne sont pas capables d'entrer seuls dans la prière de l'Église. Mais ce stade est évidemment à dépasser très vite pour le troisième, qui est connu sous le nom de messe dialoguée.

16. C'est à ce premier stade et sous cette rubrique (« externam participationem iuxta varias regionum probatas consuetudines ») que le P. Antonelli, dans son article cité, place l'effort concernant les attitudes, dont il est question de façon générale à l'article 22 *b*.

La participation par le dialogue.

L'*Instruction* n'accepte le mot de dialogue que faute de mieux : « *quasi*... dialogando ». Outre que c'est un néologisme en latin, il ne rend pas un compte exact de la chose qu'il désigne, car la récitation du *Gloria* et du *Credo*, du *Sanctus* et de l'*Agnus* avec le célébrant n'est pas un dialogue. C'est la façon la plus complète de participer (*plenior modus*). Mais, à son tour, elle comprend quatre degrés.

Le premier degré consiste en ce que les fidèles répondent au célébrant les acclamations faciles : *Amen*, *Et cum spiritu tuo*, *Deo gratias*, *Gloria tibi Domine*, *Laus tibi Christe*, *Habemus ad Dominum*, *Dignum et justum est*, *Sed libera nos a malo* (art. 31 *a*).

Le second degré ajoute tout « ce que les rubriques font dire au servant de messe », et en outre le *Confiteor* et le triple *Domine non sum dignus* de la communion des fidèles (art. 31 *b*). Au sujet du *Domine non sum dignus*, la Congrégation met donc fin à des controverses assez ridicules entre rubricistes. L'ensemble reprend le principe des réponses de 1922 et 1935 déjà indiquées, mais, on le voit, dans un contexte totalement différent.

Le troisième degré comporte en outre la récitation avec le célébrant du *Gloria*, du *Credo*, du *Sanctus* et de l'*Agnus Dei* (art. 31 *c*).

Enfin, le quatrième degré n'est accessible qu'à des groupes choisis plus cultivés et exercés comme les séminaires, les communautés religieuses : il consiste à psalmodier avec le célébrant l'*Introït*, le *Graduel*, l'*Offertoire*, la *Communion* (art. 31 *d*).

Cet ensemble magnifique correspond au travail accompli en Belgique, en Allemagne et en France et que les directoires ont en quelque sorte codifié. La Congrégation des Rites propose au peuple de s'associer à *toutes* les réponses du servant. Vingt ans et plus d'expérience et de réflexion ont conduit le Directoire français à une réglementation plus restrictive, limitant le dialogue à ce que la schola ou les fidèles chanteraient à la messe chantée, et cela pour deux motifs. Le premier, constatation de fait, c'est que les prières qui ne sont pas destinées au chant comportent de grandes difficultés de rythme, par exemple le *Judica me* et le *Suscipiat*, ou même sont très longues et difficiles à apprendre. Mais surtout, chose plus grave, le fait de dialoguer ces prières déséquilibre les valeurs, confond les rôles et désapprend aux fidèles les structures de la messe chantée : on ne sait plus distinguer prières privées du prêtre et prière de président, rôle du peuple et rôle des ministres; et déjà plusieurs fois j'ai

constaté dans des paroisses ou des communautés l'abus suivant : à une messe chantée, on attendait que tout le monde ait répondu aux prières du bas de l'autel pour chanter l'*Introït*! La messe dialoguée doit préparer à la messe chantée et non en détourner ou la déformer. Et il est souhaitable que le jour où l'Ordinaire de la messe subirait une réforme, la messe chantée serve de norme à la messe lue et non pas le contraire.

La nouveauté de l'article 32 suggère des remarques un peu semblables : « dans les messes lues, le *Pater noster*, qui est l'antique prière de préparation à la communion, peut être dit en entier par les fidèles avec le prêtre jusqu'à *Amen* inclusivement, mais seulement en latin à l'exclusion de toute récitation en langue du peuple ». C'est le parti adopté déjà pour la synaxe aliturgique du vendredi saint. De fait, tous les rites orientaux font du *Pater* une prière du peuple à l'égal du *Credo*, alors qu'en Occident on l'a traité comme une formule sacerdotale, surtout dans la liturgie romaine lorsque saint Grégoire le Grand l'a déplacé et mis avant la fraction. Ici, comme le vendredi saint, la logique de la disposition nouvelle devra orienter la Commission de réforme vers l'adoption de formules mélodiques pour le chant du *Pater* par le peuple. Quel liturgiste trouverait normal que le *Pater* ait dans la messe chantée, forme principale et modèle, une fonction radicalement différente de celle qu'on lui donne maintenant dans la messe lue? Et la simple récitation collective du *Pater* dans un office solennel risquerait d'être aussi bâclée et indécente que le chapelet dans tant d'églises. Au demeurant, la difficulté que nous éprouvons à comprendre tel ou tel point de la réforme liturgique actuelle provient souvent du fait que des changements de détail sont publiés avant les réformes plus importantes qui en montreraient la raison d'être.

VI. — Latin et langue vivante

Nous avons préféré regrouper dans une présentation d'ensemble tous les articles de l'Instruction qui concernent la langue liturgique, qu'il s'agisse des règles générales énoncées au chapitre II (art. 13-15) ou de leurs applications concrètes dispersées tout au long du chapitre III.

Dans un cahier précédent de *La Maison-Dieu*[17], nous avions essayé de tracer le bilan des décisions du Saint-Siège intervenues sur ce sujet durant les années 1946-1957, et nous avions cons-

17. *Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957*, I, *Actes de la Hiérarchie*, dans *La Maison-Dieu*, 53, 1958, pp. 23-34.

taté l'évolution considérable qui s'était produite dans la discipline de l'Église d'Occident. L'*Instruction* pour sa part traduit ce bilan en termes juridiques.

1. *Principes généraux.*

Les « pieux exercices » peuvent se faire en n'importe quelle langue, celle du moins qui convient le mieux aux fidèles (art. 13 *d*) : ce n'est pas nécessairement la langue officielle de l'État, ce peuvent être même des dialectes locaux, selon l'appréciation prudente des Ordinaires. Aux « pieux exercices », il faut assimiler la partie non liturgique des saluts du Saint-Sacrement (ce qui précède le *Tantum ergo* et ce qui suit la reposition[18]), et également les processions qui ne sont pas décrites dans les livres liturgiques (art. 15).

A) Pour les actions liturgiques au sens strict du terme, on ne peut plus dire, comme jadis, que leur langue est le latin sans ajouter aussitôt de nombreux correctifs : « la langue des actions liturgiques est le latin, à moins que dans les livres liturgiques, soit généraux, soit particuliers indiqués plus haut[19], une autre langue ne soit expressément admise, et sauf les exceptions qui suivent » (art. 13 *a*). Il y a donc deux catégories d'usage légitime de langues différentes de la langue latine : d'une part celui qui découle des livres liturgiques eux-mêmes, d'autre part celui qui procède d'exceptions non inscrites dans ces livres.

a) Voici quelques exemples d'usage de la langue du peuple tirés des livres liturgiques généraux au profit de l'Église universelle : le rite du renouvellement des promesses baptismales (*Ordo hebdomadae sanctae* et Missel romain); les paroles par lesquelles le célébrant fait l'ostension de la Croix aux fidèles le vendredi saint (mêmes livres); le rite essentiel du mariage (Rituel romain, titre 8, chap. II); le *Confiteor* de l'Onction des malades (*Ibid.*, titre 6, chap. II, n. 6).

b) Les livres particuliers sont avant tout des Rituels, soit traduits en totalité à l'usage d'orientaux[20], soit bilingues, à l'usage des grands groupes linguistiques occidentaux et des pays de mission[21]. Mais il y a aussi des missels ou parties de missels

18. Ci-dessus, p. 136.

19. C'est-à-dire « les livres liturgiques approuvés par le Siège apostolique soit pour l'Église universelle, soit pour une église particulière ou une famille religieuse » (art. 12 et renvoi au can. 1257).

20. C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante*, Paris, 1955, en donne la liste à peu près exhaustive.

21. Voir P. card. Gerlier, *Les rituels bilingues...*, dans *La Maison-Dieu*, 47-48, 1956, pp. 83-97, à compléter par mon article déjà cité, pp. 24-26.

(glagolitique, chinois). Aussi, l'*Instruction*, qui ne traite pas des sacrements, est cependant obligée de leur faire une place. D'ailleurs, on les retrouve à propos des processions (« *in sacris processionibus a libris liturgicis descriptis, ea adhibeatur lingua quam iidem libri praescribunt vel admittunt* », art. 15), et d'autre part la synthèse juridique actuelle sera un cadre commode pour des cas ultérieurs, de quelque nature qu'ils soient.

La présence des parties en langue non latine dans les livres liturgiques fait donc tellement corps avec ces livres et la liturgie qu'ils règlent, qu'on ne doit pas les appeler exceptions. Elles sont l'application de la règle même, celle que formulait l'article 1 déjà commenté.

B) Voyons maintenant les exceptions, c'est-à-dire les cas qui ne figurent pas dans les livres liturgiques légitimement approuvés.

a) D'abord les exceptions prévues par le législateur lui-même dans des Constitutions, décrets ou instructions : 1° le chant de la schola et du peuple aux messes lues peut être dans la langue moderne, à la condition que ce ne soit pas la traduction mot à mot (*verbotenus*) de textes liturgiques (art. 14 *b* comparé avec 13 *b*, 13 *c* et 33); ce point n'est pas nouveau, puisqu'il était déjà classique dans la discipline antérieure. Notons une fois pour toutes que l'interdiction de chanter des traductions exactes peut être levée par des concessions particulières (art. 13 *b*); 2° à la messe lue, un lecteur peut lire la traduction de l'épître et de l'évangile, pour l'utilité des fidèles; il est même à souhaiter que cela se fasse les dimanches et fêtes (art. 14 *c*). Le lecteur (*quidam lector*) est dans la tradition des réponses de la Congrégation des Rites, alors que d'autres dicastères parlent du célébrant[22], et telle est bien la coutume dans les régions où le clergé a eu le souci d'appliquer la réforme tridentine; 3° à la messe lue également, le peuple peut prier dans sa langue comme il l'a toujours fait, mais (art. 14 *c*), il ne doit pas dire des traductions mot à mot des formules liturgiques de l'Ordinaire ou du Propre (*verbotenus conversas*); 4° tant à la messe lue qu'à la messe chantée sont permises les monitions du commentateur, pourvu également qu'elles ne soient pas la traduction pure et simple des textes (art. 96 *d*).

b) La seconde série d'exceptions à la langue latine au sens indiqué ci-dessus est constituée par les coutumes *contra legem* ayant les conditions requises. La plus célèbre est celle que Pie XII a citée dans *Musicae sacrae* et que reprend l'*Instruction* à l'article 14 *a* : « là où la coutume centenaire ou immémoriale

22. Par exemple, la commission biblique, réponses de 1934 et 1943.

admet que dans la messe chantée, une fois que l'on a exécuté en latin les paroles de la liturgie, des cantiques populaires en langue du pays s'y introduisent, les Ordinaires des lieux pourront permettre que cela se fasse si les circonstances de lieux et de personnes leur font estimer qu'il n'est pas possible au regard de la prudence d'écarter la coutume », c'est-à-dire que joue régulièrement le principe général de la coutume tel qu'il est énoncé au canon 5 du Code. Nous n'y insisterons pas, d'autant que les Ordinaires des lieux sont fréquemment intervenus pour préciser dans leur diocèse quelles coutumes existaient ou n'existaient pas, et d'ailleurs en commentant *Musicae sacrae*, les liturgistes ont souligné l'importance de cette précision apportée par Pie XII, qui tranchait tant de discussions juridiques.

c) Enfin, troisième série d'exceptions, les concessions particulières du Saint-Siège. Ces concessions sont nommées expressément dans l'*Instruction*, et d'abord pour préciser « qu'elles gardent leur valeur, mais que, sans l'autorité du Saint-Siège, il n'est pas permis d'élargir leur interprétation ou de les transporter dans d'autres régions » (art. 13 *c*). *Musicae sacrae* rendait publique l'une de ces concessions particulières, cependant que deux autres sont également manifestées par l'*Instruction* : 1) La *missa cantata cum cantu populi in lingua vernacula*, qui en Allemagne s'appelle *deutsches Hochamt*, mais qui est concédée aussi à de nombreux diocèses dépendant de la Propagande; 2) Les chants traduits exactement, que contient la *Collectio rituum* accordée aux diocèses de langue allemande, ne devraient pas être mentionnés ici, puisqu'ils sont dans un livre liturgique, mais c'est à cause de l'exception qu'ils constituent à l'interdiction des traductions exactes (cf. art. 13 *b*); 3) La double proclamation des lectures de la messe par le lecteur, le sous-diacre, le diacre ou le célébrant (nommée deux fois : art. 16 *c* et 96 *e*) reconnue ou accordée par le Saint-Office à divers pays, en particulier la France et la Belgique : l'*Instruction* précise que la lecture en langue moderne ne doit pas être ornée d'une mélodie grégorienne ou simili-grégorienne, et que le « commentateur » ne peut pas se substituer au ministre correspondant pour cette même lecture moderne. C'est en principe le Saint-Office qui se réserve la compétence pour accorder des concessions sur la langue de la messe (chants, lectures) ou en interpréter l'étendue, sauf pour les pays dépendant de la Propagande.

2. *Conséquences pratiques.*

L'*Instruction* maintient tel quel le principe, rappelé par Pie XII, à savoir que le célébrant ne peut utiliser que la langue

latine pour les prières de la messe (sauf bien sûr la double lecture là où elle est admise), que la messe soit chantée (art. 14 *a*), ou lue (art. 14 *b*). La coutume ne peut prévaloir dans le cas particulier du célébrant de la messe (can. 818 du code).

Mais l'*Instruction* exige aussi la langue latine pour le servant de la messe lue et pour la participation *directe* des fidèles (art. 14 *b*), et s'oppose à ce que soient chantées ou même lues des traductions exactes (*verbotenus conversas*) des textes (sauf l'exception des lectures) (art. 14 *c*). Et par ailleurs, chants et prières doivent correspondre à la liturgie (art. 30 et 33). Comment concilier ces exigences? D'abord par les interventions du commentateur en style de monitions, toutes les fois que c'est possible; ensuite, lorsqu'il s'agit des chants, par la méthode que le Saint-Office appelle « *parafrasi* », ce qui ne correspond pas en français à « paraphrase ». Quant aux prières, il va sans dire que le fidèle ne peut, sans modification, dire lui-même des formules qui ne conviennent qu'au prêtre; le *Credo* baptismal traduit peut remplacer le *Credo* de Nicée, etc.

On comprend très bien le motif de cette discipline, affirmée déjà sans ambages par le cardinal Lercaro dans son Directoire : éviter l'impression d'une liturgie en langue vulgaire[23]. Mais on voit mal comment, en pratique, on pourrait s'appliquer à éviter l'exactitude dans des traductions de textes liturgiques qui sont tirés de la Bible! Ce qui serait plus grave, ce serait que les fidèles pauvres ou peu instruits, incapables d'avoir un missel complet et de l'utiliser, aient l'impression qu'on leur refuse l'authentique pour leur livrer de l'ersatz. Cette difficulté, et d'autres encore qu'on rencontrera en pratique, rendront nécessaire l'intervention des Ordinaires des lieux.

VII. — L'Instruction et les Directoires

Loin de remplacer les Directoires diocésains ou régionaux, l'*Instruction*, en effet, les rendra plus nécessaires.

D'abord pour préciser les coutumes existantes, en vérifier la légitimité ou la caducité. Ensuite pour présenter et interpréter les concessions que les évêques ont obtenues ou pourront être amenés à demander au Siège apostolique sur certains points. Ce n'est pas aux simples particuliers, mais aux évêques, informés par leurs prêtres, qu'il incombe d'apprécier les situations locales et d'agir en conséquence. C'est à eux aussi qu'il appartient de déterminer par quels procédés pédagogiques, par quels paliers

23. *A messa figlioli*, p. 15.

progressifs doit être obtenue cette belle physionomie du culte chrétien que nous propose l'*Instruction*.

En effet, l'*Instruction* consacre tout son dernier chapitre (art. 104-118) à envisager les principes et moyens généraux d'une pédagogie liturgique et musicale. Mais comme les situations sont différentes, non seulement de continent à continent et de pays à pays, mais même de diocèse à diocèse et parfois de paroisse à paroisse! Ces différences viennent parfois de la plus ou moins profonde implantation du christianisme dans une région, de l'histoire religieuse d'un pays, de la variété des civilisations, des langues et des cultures, surtout de l'état social des fidèles. Certes, il faut un minimum d'unité, mais cette unité ne pourra jamais devenir uniformité, ni s'acquérir par la même méthode. Dans les pays où l'Église exerce une influence sur l'école publique, là aussi où les écoles confessionnelles sont nombreuses, l'éducation liturgique et musicale semblera facile (ce sont pourtant parfois les régions où les réformes liturgiques opérées par le Saint-Siège ont suscité le plus de résistances), alors qu'elle devra revêtir des formes totalement différentes dans une région de diaspora. Ce sont donc les Ordinaires des lieux qui traduiront dans la pratique les principes pédagogiques de l'*Instruction*.

D'ailleurs, et c'est une autre utilité des Directoires, les règles données par l'*Instruction* ou éparses dans la législation liturgique antérieure demandent à être reprises sur un plan plus concret, en suivant en quelque sorte le déroulement des rites de chaque espèce de messe. Bien plus, certains points n'ont été traités que par allusion rapide, par exemple les attitudes, qui d'ailleurs donnent lieu à des usages très divers.

Enfin, et ceci rejoint la remarque par laquelle nous ouvrions cet article, l'Instruction n'est pas un code complet de la pastorale de la messe, à cause même de son origine. Elle ne donne pas de conseils pour la catéchèse qu'elle recommande; elle ne contient pas de chapitre sur la Parole de Dieu, sujet dont l'importance a été si vivement mise en valeur au Congrès d'Assise par le R. P. Bea, membre de la Commission spéciale qui a achevé la rédaction de l'*Instruction*[24]; elle n'avait pas à signaler elle-même les abus qui existent, çà ou là, concernant la communion; elle n'a pas pu reprendre toutes les richesses de *Mediator Dei*, qu'il faudra continuer de monnayer progressivement.

C'est pourquoi l'*Instruction* ne doit pas être confondue avec les Directoires : elle leur sert de norme après avoir bénéficié de leur expérience, elle en suscitera de nouveaux[25].

24. *La Maison-Dieu*, 47-48, 1956, pp. 127-148.
25. J'avais pensé tout d'abord présenter une espèce de concordance

VIII. — Les techniques et la liturgie

A regret, je passe sous silence les quelques articles qui parlent de l'office (art. 40-46). D'autre part, il n'est pas de ma compétence de commenter les articles de l'*Instruction* qui traitent de l'organisation de la musique sacrée, de ses écoles, associations et commissions (art. 113-118), ni de la musique dans les pays de mission (sujet d'ailleurs traité de façon bien rapide, art. 112) ni même des livres de chant liturgique (art. 56-59), ni des concerts spirituels (art. 55), ni en général de ce qui concerne les instruments de musique (art. 60-92), laissant cela aux spécialistes.

Cependant, je ne puis passer sous silence ce que l'*Instruction* décide au sujet des diverses techniques modernes, parce que ce sujet revient sans cesse dans les réunions sacerdotales, et des abus ont à être corrigés.

L'*Instruction* accepte évidemment la sonorisation, pour amplifier la voix du célébrant et de ceux qui ont droit de se faire entendre au cours de la célébration (art. 72). Elle permet que les cérémonies soient radiodiffusées et même télévisées, tout en fixant les conditions qui doivent sauvegarder la dignité du rite pour ceux qui y participent comme pour ceux qui le suivent de loin : en fait, c'est l'Ordinaire et lui seul qui donne la permission par acte exprès (art. 74-75, 77-79); la Congrégation des Rites ne s'est donc pas laissée émouvoir par les controverses qu'a suscitées naguère en Allemagne la messe télévisée.

L'*Instruction* est peut-être trop indulgente pour les photographes quoiqu'elle leur fasse bien des recommandations (art. 76 et 75).

Elle admet, avec les réserves classiques, l'orgue électronique qui a suscité tant de dysharmonies au Congrès de musique sacrée de 1957 (art. 64). Au sujet des cloches, elle distingue justement entre cloches liturgiques, seules susceptibles de consécration et de bénédiction solennelles, — et le carillon, exclu de tout usage liturgique (art. 90).

Mais c'est conforme à la tradition de l'Église de considérer comme incompatible avec le culte tout ce qui est faux, purement mécanique, artificiel, ces jouets de l'adulte moderne (quelque magnifiques qu'ils soient dans la vie profane) que sont le magnétophone, le disque, les projections et le cinéma. Les audi-

entre les articles de l'Instruction et le Directoire des évêques français. Il m'a semblé que c'eût été un procédé un peu « villageois », alors que ce commentaire devait viser à l'universalité.

tions cependant sont possibles en dehors de tout office et prière, mais projections et cinéma ne devront jamais pénétrer dans le lieu saint (71-73, 91).

*
* *

Peut-être certains de nos lecteurs trouveront que nous avons insisté trop longuement sur des problèmes liturgiques qui leur sont familiers depuis des années, et seraient-ils tentés d'objecter que l'*Instruction* ne va pas aussi loin dans la voie du progrès pastoral qu'ils le désiraient, ou enfin qu'elle ne semble pas connaître telles ou telles difficultés graves auxquelles ils se heurtent. Je leur demanderai alors, pour apprécier justement la portée de ce document, de considérer deux choses : elle fait loi, désormais, par toute la terre, même dans des lieux que ne mentionne jamais la chronique du Mouvement liturgique; — son contenu devra être observé par tous les cérémoniaires et professeurs de rubriques et sera introduit dans tous les manuels. Destinée avant tout aux musiciens, elle leur apporte la preuve que c'est l'Église qui veut la pastorale liturgique et non pas seulement quelques isolés; et aux pasteurs, elle impose la connaissance des principaux problèmes de la musique sacrée. Puisse-t-elle ainsi rapprocher désormais et unir dans le même et joyeux service tous ceux qui, par des voies différentes, avec des soucis divergents, veulent cependant vivre et faire vivre le même mystère divin du Christ et de l'Église en prière.

Aimé-Georges Martimort.

DATE DU BAPTÊME DES ENFANTS

A la date du 18 février 1958 le Saint-Office publiait un avertissement, rappelant que « les enfants doivent être baptisés le plus tôt possible, comme il est prescrit au canon 770 » (*Bull. Eccl.* 1958, p. 176).

A la suite de cet avertissement, j'écrivis au T. R. P. Paul Philippe, assesseur du Saint-Office, une lettre, en date du 11 mars 1958, lui exposant notre façon de faire et lui demandant si cette interprétation est conforme aux décisions de la Sacrée Congrégation. Voici la partie centrale de ma lettre : « Il est évident qu'on ne peut pas tolérer que des parents ne feront baptiser leurs enfants qu'au bout de quelques semaines ou même de quelques mois; cela arrive d'ailleurs rarement ici.

Mais, si l'on voulait baptiser tous les nouveau-nés au bout d'un, deux ou trois jours, il en résulterait pour les familles et surtout les paroisses un grand inconvénient d'ordre spirituel et pastoral. La plupart des naissances se font actuellement en clinique, dans des maternités. De là des baptêmes presque anonymes, en série, sans aucune solennité, une simple formalité. Les paroisses n'ont plus aucun baptême, alors que ce sacrement est également un acte communautaire. Certains curés se sont demandé : « A quoi bon consacrer solennellement de l'eau baptismale, alors qu'elle ne sert plus jamais ? »

Il faut remarquer aussi que la mortalité infantile a beaucoup diminué, et est très exceptionnelle. La mère et l'enfant retournent dans leur paroisse au bout de dix jours environ.

En face de ce problème, nous avons jusqu'ici donné les directives suivantes :

1) Les enfants qui naissent sur le territoire de la paroisse de leurs parents doivent être baptisés dans le plus bref délai possible à l'église.

2) Les enfants qui naissent dans les cliniques ne doivent jamais être « ondoyés », l'ondoiement étant un abus.

3) On baptisera en clinique le plus tôt possible les enfants débiles, ou dont la mère doit rester plus de dix jours en clinique. On fera de même si le baptême en paroisse présentait quelques

difficultés. Dans l'ensemble, ces cas comportent environ dix pour cent des naissances. Jusqu'ici on ne m'a signalé aucun cas d'enfant mort sans baptême.

4) Dans les cas normaux, on fera le baptême dès le retour de l'enfant et de la mère à leur domicile, à l'église paroissiale, et on donnera au baptême toute la solennité et toute la préparation possibles, de façon que ce sacrement prenne aux yeux des chrétiens et des familles toute son immense valeur.

5) On célébrera les relevailles soit individuellement, quelque temps après le baptême, soit collectivement pour les jeunes mamans de l'année, ou à la fête de la Purification de la Sainte Vierge, ou le dimanche qui suit cette fête, ou à la « fête des mères » afin de christianiser celle-ci.

J'ose espérer que cette façon de faire, qui tient compte à la fois des intérêts des âmes des enfants et des préoccupations pastorales, est conforme à l'esprit de la décision du Saint-Office.

A la date du 20 mars, S. Ém. le Cardinal Pizzardo, secrétaire de la Sacrée Congrégation du Saint-Office, daignait me donner lui-même la réponse suivante :

« Litteris die 11 d. m. datis Excellentia tua Rev.ma S. Officio notum faciebat dispositiones aliquas istius Rev. mae Curiae circa tempus baptismi pueris in nosocomiis collati.

« Ad rem tecum communico in dispositionibus de quibus in litteris Excellentiae Tuae nihil huic Supremae visum esse quae sit contra spiritum decisionis S. Officii quoad tempestivam collationem pueris sacramenti baptismatis.

« Velit tamen Excellentia Tua Rev.ma invigilare ne abusus irrepant qui bonum fidelium damno afficiant. »

Il suit de là que notre façon de faire est parfaitement conforme à l'esprit de l'avertissement donné par le Saint-Siège, étant entendu qu'on n'abusera pas de cette interprétation pour différer au-delà du temps strictement nécessaire le baptême des nouveaunés.

Appuyé sur cette décision, je demande aux aumôniers de toutes les cliniques et maternités de se conformer au dispositif énoncé plus haut, et aux prêtres des paroisses de veiller à ce que les baptêmes se célèbrent dès le retour de la mère à son domicile, si l'enfant n'a pas reçu déjà le sacrement à la maternité.

Jean-Julien Weber,
évêque de Strasbourg.

(Texte et titre empruntés littéralement au *Bulletin ecclésiastique du diocèse de Strasbourg*, 77, 1958, pp. 212-213.)

BIBLIOGRAPHIE

1. Pierre Guichou : *Les Psaumes commentés par la Bible*, I. Ps. 1-50 (L'Esprit liturgique, 14). In-16 de 304 pp. Paris, les Éditions du Cerf, 1958.
2. Michel Gasnier, o. p. : *Les Psaumes, école de spiritualité*. Préface de S. Exc. Mgr Weber. In-8° de 224 pp. Mulhouse, Éditions Salvator, 1957.
3. Jean-Paul Bonnes : *David et les Psaumes* (Maîtres Spirituels, 13). In-16 de 192 pp. Paris, Éditions du Seuil, 1957.

1. L'étude critique et historique des Psaumes est loin d'être achevée; mais il est indispensable, sans attendre les résultats des travaux scientifiques, d'en mieux faire connaître l'inépuisable richesse spirituelle. Préoccupé de pastorale liturgique, Pierre Guichou a choisi de les commenter à la suite, dans la perspective des textes du Nouveau Testament, à la manière des anciens commentaires patristiques. Il déclare modestement ne rien apporter de nouveau dans l'exégèse des Psaumes et il glose pas à pas la traduction latine du Bréviaire et celle de la Bible de Jérusalem. Il souhaiterait que les usagers du Bréviaire voient diminuer le nombre des Psaumes à réciter, pour pouvoir en savourer davantage le contenu spirituel. Son commentaire cherche à dégager la valeur de prière propre à chacun, selon qu'il est mis dans la bouche du psalmiste et du peuple juif, dans celle du Christ qui récapitule tout Israël et enfin sur nos lèvres chrétiennes. Déjà les notes sur la prière chrétienne du Psautier de la Bible de Jérusalem avaient esquissé une lecture chrétienne des Psaumes. Un grand pas en avant est ici réalisé; certes, une telle entreprise dépasse les forces d'un seul; certains rapprochements de textes pourront sembler forcés; surtout, ils ne procèdent pas toujours de l'intérieur du psaume, carrefour où convergent la loi, les prophètes et les sages, dans une perspective d'attente messianique, vécue par les « pauvres » de Yahvé, ceux-là même que Jésus béatifie, lui, le grand pauvre. Mais on ne peut douter que beaucoup trouveront dans ce nouveau commentaire un aliment et un stimulant spirituels[1].

2. Moins original, plus classique, le commentaire synthétique du P. Michel Gasnier, o. p., s'efforce de dégager la doctrine spirituelle des Psaumes, considérés comme un tout. Il utilise ordinairement la traduction du P. Moos et se réfère parfois à des études plus techniques, même anciennes. Comme l'écrit Mgr Weber dans la préface, le P. Gasnier n'a pas voulu entreprendre un exposé complet de théologie biblique du psautier. Il cherche simplement à présenter la pensée des psalmistes sur Dieu, sur l'homme en face de Dieu et sur le Messie. Des extraits plus ou moins longs parsèment çà et là ces méditations sans prétention exégétique. L'une ou l'autre affirmation

1. Au moment où nous publions ce compte rendu, le tome II (ps. 51-100) est paru. Le tome III (ps. 101-150) paraîtra incessamment.

demanderait à être nuancée; ainsi, la loi de la crainte ne résume pas tout le contenu de l'Ancien Testament (p. 127). Égyptiens, Grecs et Perses ont-ils vraiment résolu le problème de la vie future (p. 209) ? David a-t-il composé la moitié du psautier (p. 10) ? On aurait souhaité que l'exposé soit davantage centré sur la spiritualité des « pauvres » de Yahvé (une petite note en parle seulement, p. 75) replacée dans la progressive révélation de l'amour divin, sauveur des cœurs humbles. Le psautier n'est vraiment une école de spiritualité qu'à la condition d'être considéré comme la quintessence des Écritures, transposées en dialogue intime entre Dieu et son pauvre.

3. Assez surprenant, l'essai de Jean-Paul Bonnes sur David et les Psaumes ne manque pas de talent et d'humour. Nous ne sommes pas habitués à voir la psychanalyse définir les secrets mobiles de l'âme de David. C'est en fonction de son tempérament sanguin que ses actions et ses œuvres (les Psaumes ?) s'expliqueraient le mieux. A quoi il faudrait ajouter sans doute le jeu de la liberté et de la grâce. Quoi qu'il en soit, la part prise par David dans la composition des Psaumes et par suite leur date présumée de composition sont des questions oiseuses qu'il vaut mieux laisser de côté... On nous offre seulement un choix de traductions libres où la paraphrase se donne libre cours, par des adjonctions de mots, des transpositions hardies. Il paraîtrait que le Ps. 127 pousse une pointe polémique contre un malthusianisme avant la lettre. Certains essais rythmiques demeurent arbitraires, comme pour le Ps. 139 où les cadences de l'original ne sont pas rendues par des vers syllabiques. Mais il y a bien des manières de mettre les Psaumes en français; sachons seulement que celle de Jean-Paul Bonnes est assez fantaisiste. L'intérêt principal de son livre réside dans les illustrations, tirées des psautiers et des bibles du moyen âge.

Jérusalem.

R. Tournay, o. p.

Pour commenter la messe. Invitatoires, 320 pages reliées avec notation musicale. Centre de Pastorale liturgique. Dépôt : Librairie Saint-Dominique, Paris, 1958.

Rien de plus discret que le titre de ce précieux petit livre, si discret et si modeste qu'il aurait pu lui valoir d'être méconnu, sans ses qualités intrinsèques qui l'ont fait triompher d'une éventuelle incompréhension[1]. Il n'a rien voulu imposer; il suggère, il « invite ». Et il se justifie dans une introduction qui pourrait être un petit « code » de Pastorale liturgique de la messe, un bref aperçu historique qui n'a rien de l'indigeste densité d'un précis, sans rien négliger pourtant de l'essentiel. Un curé y trouverait déjà un excellent schème d'instructions concrètes pour initier ses fidèles, sans parler

1. Ce livre en est à sa seconde édition, présentée cette fois sous couverture toilée.

des suggestions riches de doctrine et d'expérience qui éviteront bien des faux pas.

Car les « Directoires » sur la messe, heureusement en vigueur dans maints diocèses, ne disent pas tout. Ils ne peuvent suppléer à un esprit; ils n'ont pas davantage pour mission de supprimer tout effort personnel d'information et de réflexion.

Mais il peut se faire qu'un prêtre débordé par son ministère, harcelé par ses angoisses pastorales veuille aller au plus pressé et se mettre en quête d'immédiates recettes. Alors, les textes liturgiques risquent, au premier abord, de lui paraître inefficients. Il ne sera pas rare de leur voir substituer, durant les messes lues, de lointains pastiches. Pour « accrocher », on en submerge la célébration dans toute sa durée. Le prêtre ne préside plus rien; tout est doublé par un lecteur. On commente sans prendre la peine de respirer. La structure de la messe en est ruinée. Plus d'échelle de valeurs, plus de gradation; tout est laminé. La messe n'est plus liturgie de la Parole, liturgie eucharistique, elle n'est plus que paroles. Les interventions ne disent rien, elles n'apportent rien; elles peuvent devenir un tic, une manie inquiète à laquelle on cède, pour faire quelque chose, pour agir, avec l'illusion d'un contact avec les fidèles. Ceux-ci, en réalité subissent avec un vertueux ennui une inefficace logomachie qui les éloigne plus d'une vraie participation qu'elle ne les y amène.

« Invitatoires » ne supprime pas la recherche pastorale, il la guide. Il invitera aussi bien à proclamer qu'à ne rien dire quand les gestes parlent d'eux-mêmes.

On y trouvera quatre séries d'introductions aux oraisons, dont le thème est succinctement proposé. Tout n'y est pas d'inspiration égale; on aurait tort de s'en étonner. C'est ainsi qu'une lecture à travers la liturgie de quelques dimanches révélera vite la supériorité de la série A, plus concise, plus rigoureuse et cependant plus claire, et qui se soutiendra aussi bien dans le Sanctoral. Tout dépendra, au reste, du groupement auquel on s'adresse. D'ailleurs les textes ne s'imposent pas, ils suggèrent une formulation.

L'épître pose des problèmes difficiles; sa compréhension immédiate est souvent malaisée; on veille à y remédier. On appréciera les formules musicales proposées pour la paraphrase des graduels et alléluias.

Les auteurs n'ont pas oublié les monitions pour l'Ordinaire de la messe. Un danger : que l'usager trop enthousiaste oublie de lire la note qui lui inspire de ne pas les épuiser toutes, mais de les choisir à bon escient.

Le prêtre sera heureux d'y trouver des suggestions concrètes pour la semaine sainte, les funérailles, le sacrement et la messe de mariage, encore si bien retranchés dans le maquis d'inexpugnables routines mondaines.

On ne peut ignorer ce livret, complément indispensable des Directoires, tant pour le clergé que pour les fidèles. Son succès, la garantie du banc d'essai en maints endroits lui confèrent un brevet de valeur qu'il mérite.

ADRIEN NOCENT, m. b.

L'Enciclica « Musicae Sacrae Disciplina ». Rome, A.I.S.C., 1957 in-4°, 1-546 p., L. it 2.300.

Les membres de l' « Association italienne de Sainte-Cécile » ont voulu, en cet ouvrage, constituer une sorte de mémorial pour célébrer la parution de l'encyclique de Pie XII *Musicae Sacrae Disciplina*. Le président de cette association, Mgr I. Alcini, n'hésite pas à mettre cette encyclique sur le même rang que les tout grands documents du dernier pontificat : *Mystici Corporis*, *Mediator Dei*, *Humani Generis*, *Divino afflante Spiritu*, *Sponsa Christi*. Il en énumère toutes les qualités dans son introduction de plus de vingt-cinq pages. Viennent ensuite le texte de l'encyclique avec traduction italienne, distribué en quarante-trois paragraphes, puis quarante-six études sous forme de commentaires variés, répondant aux numéros des paragraphes, et groupés en cinq titres généraux : 1) Aspects généraux de la musique sacrée; 2) La musique sacrée dans l'histoire; 3 La musique sacrée, l'art et les artistes; 4) Aspects variés de la musique sacrée; 5) Problèmes d'organisation concernant la musique sacrée; enfin une étude terminale de seize pages de Mgr Romita, où sous forme de synthèse intitulée *Proiezione orrizzontale e verticale dell' enciclica*, le texte du Saint-Père est ingénieusement réparti en quatre mouvements de symphonie : un *Andante*, un *Adagio*, un *Rondo* et un *Allegro energico*. En appendice, avant un index analytique copieux, deux collaborateurs ont donné les extraits les plus élogieux que recueillit le document de Pie XII dans la presse italienne et étrangère. Des personnalités de compétences diverses ont prêté leur concours à ce monument : le cardinal G. Cicognani, préfet de la Congrégation des Rites, a fourni la première contribution : *Visione universale della Musica sacra* (pp. 49-58). A l'exception de deux études de D. B. Matteucci (Theologia della M. S., La M. S. espressione della *Caritas christiana*), la première partie de l'ouvrage est l'œuvre d'évêques : Mgr Gremigni (Novara), Mgr de Sanctis (Todi), Mgr Raspini (Oppido Mamertina), Mgr Ursi (Nardo). De la seconde partie (Histoire), qui comprend onze contributions, nous ne citerons, parce qu'elles sont plus développées, que celles de D. M. Pfaff : *La Musica sacra cristiana dal II secolo fino agli inizi della polifonia* (pp. 132-141), et les deux, un peu prolixes, de D. J. Gajard : 1° *Quelques réflexions sur les premières formes de la musique sacrée* (pp. 142-179). 2° *Les débuts de la restauration grégorienne à Solesmes* (pp. 185-214). Au terme de la première, au paragraphe intitulé : « Sens de l'unité et de la catholicité de l'Église », l'auteur caractérise l'Église catholique « une » comme celle « qui adore, qui aime, qui croit, qui chante, qui loue, et par les mêmes formules » (p. 179). D'accord pour « aimer et croire »; mais pour le reste, cette substitution de l'uniformité à la notion large d'unité est fausse. « Adorer, louer, chanter par les mêmes formules » signifie bien ici, sans doute, dans le contexte, en une même structure de prières et dans la même langue. Les papes se sont cependant plusieurs fois appliqués à nous faire comprendre que l'Église n'est ni latine, ni grecque, ni slave, mais simplement

universelle. Il arrive souvent que l'amour du plain-chant fasse faire à ses adeptes un nivellement simpliste qui ne répond nullement à la réalité historique, ni non plus aux perspectives d'avenir. Un peu plus loin dans le même recueil, nous lisons : « De nos jours, l'Église reconnaît différents rites (pourquoi seulement « de nos jours » ?) : latins et orientaux, conservés tous comme un héritage précieux de quelques *familiae populorum*, mais le rite particulier de Rome a pour lui une dignité et une importance spéciale, en tant que rite de l'Église-Mère *cui necesse est omnem convenire Ecclesiam* (saint Irénée), et il est si répandu que les autres liturgies sont limitées à des secteurs numériquement modestes de catholiques » (Mgr d'Amato, *Unità e universalità della chiesa nel canto gregoriano*, p. 289). Or, les Églises orientales catholiques représentent à peine 5 % des chrétiens des Églises d'Orient non unies. Que deviendrait ce raisonnement, et quelles en seraient les conséquences si — ce qui reste tout de même désirable — les 200 millions de chrétiens définis non-latins se rassemblaient avec l'Église romaine en un seul bercail ? Il importe donc de toujours se rappeler que le latin n'est la langue liturgique que de l'Église d'Occident.

Dans la troisième partie, signalons, outre les brèves pages du cardinal Costantini sur la dignité et la responsabilité de l'artiste chrétien (pp. 272-275), la longue étude du R. P. N. Taddei, S. J. : *Problemi della musica comme arte sacra* (pp. 239-271).

Des quinze contributions de la quatrième partie, notons celle du cardinal Piazza : *Funzione universale della Musica sacra* (pp. 285-290); celle de M. Le Guennant : *Valeur spirituelle et artistique du chant grégorien*, et celle du professeur Dr F. Haberl : *La Messa cantata con canti in lingua tedesca* (pp. 306-324), où l'amour du latin fait à l'auteur commettre cette bévue à propos de l'introduction de cette langue au lieu du grec dans l'ancienne liturgie romaine : « L'introduzione di questa nuova e speciale lingua latina nella Liturgia avviene anche per una deliberata presa di posizione contro Bisanzio, che accampava diritti di sovranità autonoma dal lato ecclesiastico e politico. » Il est cependant bien connu que, avant que la capitale byzantine n'existât, le latin avait déjà pris place dans la liturgie romaine. Notons comme bonne étude de cette partie, celle du professeur O. Strunk : *Influsso del canto liturgico orientale su quello della chiesa occidentale* (pp. 343-348).

Nous ne retiendrons de la sixième partie que la contribution importante et très travaillée de Mgr Romita : *Cori ecclesiastici e cori popolari* (pp. 422-443), où l'auteur s'applique à démontrer avec une rigueur de distinctions presque d'un autre âge, que, sous l'incontestable évolution des idées, sont demeurés intangibles les vieux principes de la séparation du clergé et des laïcs — des femmes surtout — pour la participation au chant liturgique (liturgique ou non liturgique, puisque d'après cette étude, n'est liturgique en rigueur d'expression que ce qui est fait par des clercs). Le non liturgique devient pourtant liturgique par une tolérance de l'auteur pour les clercs en dessous du diaconat, par une analogie d'attribution extrinsèque, et même pour les laïcs par une « analogie d'attribution encore

plus extrinsèque » (p. 426). L'auteur doit honnêtement reconnaître que l'encouragement à la participation collective a déterminé une évolution importante durant le pontificat de Pie X et après celui-ci. « De l'office réservé aux seuls clercs, on est passé à l'attribution analogique du même office aux laïcs. De la défense absolue aux femmes de chanter, *intra vel extra ambitum ecclesiae*, on est passé à l'encouragement donné aux femmes — qui font alors partie du peuple — de chanter l'ordinaire de la messe. De la réservation à la *schola* du propre de la messe, on en est venu à concéder de faire chanter le Propre et l'Ordinaire (ou tout) à un chœur mixte, et même de femmes, qui, avec les mesures de prudence nécessaire, supplée de fait, comme partie du peuple, à la *schola* lorsqu'il n'y en a pas. » Mais c'est toute une casuistique qu'il a fallu à l'auteur pour établir sa démonstration. Il se montre, à la fin de son étude, un fervent défenseur des *pueri cantores*. Mgr Romita dépiste (p. 427, note) une traduction latine tendancieuse du *Motu proprio* de Pie X. Il y a eu plusieurs escamotages du même genre dans la traduction latine officielle. On y avait entre autres supprimé les termes « indispensable » et « active » dans la phrase définissant la « participation active aux sacro-saints mystères », comme étant « la source première et indispensable du véritable esprit chrétien ». Il faut toujours se rappeler que le texte authentique de ce document est en italien (Cf. *Q.L.P.*, 1952, p. 161).

D. O. R.

Dom René-Jean Hesbert, m. b. : *Structures grégoriennes et chant français*, deux disques *Lumen* LD. 1 124 et 125, 45 tours, avec livret explicatif.

Je dois avouer au départ mon embarras et mon appréhension. D'une part, c'est un ami sur l'œuvre duquel je dois exprimer mon opinion, avec vérité — ami qui fut et reste un maître très cher. D'autre part, j'ai moi-même publié des mélodies sur des textes français, dont certaines seront enregistrées, et j'ignore encore quelles seront les réactions de la critique.

Il existe aujourd'hui de nombreux essais de mélodies sur des textes religieux en langue française. Bien qu'ils soient de valeur très diverse, nous nous en réjouissons. Cette poussée témoigne d'un besoin de l'Église qu'anime l'Esprit-Saint, et nous croyons qu'elle est l'œuvre de Celui qui « scientiam habet vocis ». Cette profusion inégale est nécessaire pour que se dégage, avec le temps, ce qui est digne de rester — au moins quelques générations, car le goût musical et la langue évoluent. Dans cette perspective, il est clair qu'ont le plus de chance de résister à l'usure, d'une part les textes qui sont les plus proches des textes liturgiques et bibliques, mais aussi sans doute les mélodies qui, sans être de maladroits décalques des mélodies grégoriennes, tirent d'elles leur inspiration. Cette chance, les composition de Dom Hesbert pourraient prétendre en bénéficier.

Nous disons « pourraient », car à vrai dire, le travail de Dom Hesbert ne s'inscrit pas exactement dans cette ligne; apôtre du grégorien pur, il ne conçoit en effet ses mélodies françaises que pour amener à une meilleure intelligence et exécution du chant grégorien; d'aucune manière il ne veut pour lui-même le chant en français. Mais en publiant ses mélodies, il engage — malgré lui peut-être — sur une voie dont *nous* apprécions l'intérêt, où le perpétuel renouveau de la vie veut s'allier à la continuité de la tradition.

Quoi qu'il en soit, plusieurs des mélodies enregistrées de Dom Hesbert sont belles, quelques-unes sont de vraies réussites : *Toute la terre vous adore* (1er disque); *Illumine de ton visage; Incline, Seigneur, ton oreille* (2e disque). Toutes sont faciles et peuvent aisément devenir le chant du peuple. — Cependant, dois-je avouer que toutes ne me satisfont pas également, et que certaines me paraissent pauvres. Même bâties sur un schéma structurel grégorien, en elles je ne retrouve pas la sève qui fait vivre la pièce latine correspondante. Au surplus, elles ne sont pas flattées par l'exécution.

Mais laissons cet aspect de côté : le P. Hesbert a dû faire ses enregistrements dans des conditions hâtives et défavorables, avec des voix qui ne sont pas spécialement choisies. Attachons-nous plutôt à la composition musicale elle-même. Le P. Hesbert a des principes qu'il a exposés dans la brochure qui accompagne les disques (cf. aussi IIIe Congrès Intern. de M. S.). — Il commence par analyser une pièce grégorienne (qu'il a au préalable restaurée). Il ne garde de la mélodie originelle que les notes sur lesquelles le rythme s'appuie et qui en sont comme la « structure ». C'est à cette structure, parfois sans adaptation, parfois légèrement adaptée ou réduite (c'est ici qu'il faudrait beaucoup de nuances pour ne pas trahir l'œuvre de l'A.), qu'il applique des paroles françaises, à raison d'une seule note par syllabe. Le P. Hesbert revendique, pour « étoffer et faire vivre » les schémas structurels, un apport personnel fait essentiellement d'une adaptation, travaillée dans la prière et contemplation, du texte français qu'il veut mettre en valeur. Compte tenu de cet effort, plusieurs remarques s'imposent à ma réflexion.

En voici une première, d'ordre très général. Certes, la structure d'une pièce grégorienne est importante, capitale même; sur une structure défectueuse on fera difficilement une œuvre de qualité. Le compositeur pourtant ne s'en est pas contenté, et il l'a habillée d'un revêtement qui compte beaucoup à ses yeux. Sous des pièces grégoriennes, ambrosiennes et vieilles-romaines, on peut retrouver les mêmes thèmes, mais chaque fois mis en valeur par un décor différent où le musicien s'est exprimé lui-même avec son âme religieuse et sa sensibilité d'artiste. Dans nos chants liturgiques latins, n'y a-t-il pas d'ailleurs des éléments mélodiques qui, sans faire partie de la charpente rythmique, sont indispensables à d'autres titres (modal, *par exemple*). C'est pourquoi, quant à nous, nous pensons que des mélodies religieuses qui cherchent dans le chant grégorien leur inspiration, ne doivent pas leur emprunter uniquement la structure mélodico-rythmique, mais d'autres éléments, difficiles sans doute à analyser et à préciser, qui ressortissent plus à son esprit, et

qui requièrent de la part de l'adaptateur un sens véritable de la composition avec ce que cela suppose de sensibilité, de liberté et d'imagination créatrice. Nous sommes très certains d'ailleurs que ces dons ne font pas défaut au P. Hesbert. Malheureusement, le P. Hesbert m'écrit qu'à vouloir entrer dans cette voie, on « tombe dans le pur subjectif, que j'ai voulu, et veux à tout prix éviter ». Mais comment recréer sans y mettre du sien ? faire une œuvre nouvelle sans accepter d'être artiste ? Nous allons voir que l'absolu souci d'objectivité du P. Hesbert l'a conduit à ne pas respecter toujours dans ses compositions l'équilibre qu'il découvrait et voulait précisément manifester.

La deuxième remarque, qui voudrait être plus technique, me paraît indispensable. Le P. Hesbert procède en deux temps : 1° Dans une mélodie grégorienne, il identifie les notes de structure qui lui sont indiquées par les appuis du rythme. Il ne retient que ces notes (à quelques légers aménagements près) dont il considère la suite comme une nouvelle mélodie sans structure propre. D'où lui viendra-t-elle ? du texte français. 2° Le P. Hesbert applique donc le texte français à la mélodie selon un principe numérique : une note par syllabe. C'est donc le texte français — un texte français que, redisons-le, le P. Hesbert a travaillé avec amour pour son adaptation au chant — qui va imposer son rythme, et par suite sa structure à la mélodie nouvelle, structure qui n'aura pas nécessairement de rapport avec celle de la mélodie ancienne. Certaines notes d'appui de la mélodie latine resteront bien des notes d'appui de la mélodie française; les autres deviendront notes au levé : si d'aventure elles étaient essentielles, on ne reconnaîtra plus l'architecture primitive.

Prenons deux exemples. D'abord celui du *Kyrie X ad libitum*, deuxième invocation *Christe eleison*, interprétée *Christ, ayez pitié de nous*. Dans la mélodie latine, deux notes me paraissent très importantes : le *ré* aigu, à la fois sommet, note doublée et thésis du mot *Christ*; ensuite le *la* qui revient jusqu'à trois fois de suite, et qui une fois clôt la première incise. Dans la mélodie française, le *ré* est au levé; le *la*, réduit à une seule note est également au levé. Ce sont des appuis moins importants qui viennent donner une ossature au chant. L'original ne se retrouve plus dans le résultat.

L'autre exemple est celui de l'offertoire *De profundis*. Le schéma structurel ayant été dégagé par Dom Hesbert, il lui applique cinq textes français différents, quatre versets du psaume et la traduction du *Requiem*. Comme le rythme de ces textes est chaque fois différent, la mélodie est structurée de cinq manières différentes. Croit-on qu'une mélodie peut être ainsi traitée, indépendamment d'un rythme et d'une structure propres ? Si la mélodie originale tenait en partie sa beauté de sa charpente rythmique, la mélodie adaptée n'aura-t-elle pas des exigences analogues ? Si oui, il devient indispensable d'établir dans la majorité des cas une coïncidence entre les rythmes littéraire et et mélodique. Des exceptions sont possibles, à condition d'être heureuses; et il n'est pas dit que ce soit toujours le texte qui doive l'emporter.

Cette analyse que nous avons faite des procédés de composition

de Dom Hesbert ne me permet pas d'apprécier pleinement la valeur de sa *méthode*, puisque, en définitive, il ne considère ses mélodies françaises que comme une *méthode* pour donner l'intelligence des mélodies grégoriennes et en préparer l'exécution. Nous voulons espérer que, malgré ces réserves, elle peut rendre service aux fidèles. Il reste d'ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, que certaines des mélodies publiées par Dom Hesbert sont belles et portant à la prière : nous ne pouvons pas leur rendre un meilleur témoignage.

Pour rendre un compte plus exact du travail de l'auteur il faut encore ajouter deux observations, que nous tenons de nos échanges personnels avec lui :

1° Il n'a jamais été dans l'idée de Dom Hesbert de traiter selon les mêmes procédés toutes les pièces du répertoire; à plus forte raison, l'idée d'un « Graduel en français » n'a-t-elle jamais effleuré son esprit. Le seul nom de Dom Hesbert est synonyme de fidélité au pur grégorien, et donc au latin. Le procédé des schémas structurels est pour lui un moyen d'y conduire en profitant des quelques cas où son application permet de fournir des chants valables en français.

2° Dom Hesbert — l'apôtre de la révision critique des livres de chant officiels — ne s'est pas servi de la version médiocre de l'édition vaticane, mais a travaillé sur les mélodies restituées par lui; ce qui constitue un immense progrès.

Au total, l'essai du P. Hesbert, même orienté vers le latin, a pour nous le très grand intérêt d'aider à dégager les lois du chant en français. A ce titre, il a droit à la reconnaissance de ceux qui travaillent au renouveau du chant du peuple chrétien à l'église.

Dominique Delalande, o. p.

A travers les revues

Parole et Mission[1]

Si nous tenons à saluer ici cette nouvelle revue (3 n°s parus en octobre 1958 et, à partir de 1959, 4 n°s par an), ce n'est pas seulement par amitié pour son éditeur, ou pour les confrères qui la dirigent. C'est à cause de son affinité profonde avec *La Maison-Dieu*. En effet *Parole et Mission* n'est pas une revue missionnaire

1. Revue de Théologie missionnaire, trimestrielle. Comité de direction : A.-M. Henry, P.-A. Liégé, N. Dunas, J. Thomas. L'abonnement : France : 800 fr.; étranger : 900 fr., aux Éditions du Cerf.

au sens courant du mot. Sans doute, on y trouve des articles documentaires plein d'intérêt, par exemple celui de Fr. Hours sur *l'Islam et Israël* et la chronique du P. Dalmais : *Questions sur l'Islam* (n° 3), mais le problème missionnaire y est posé de très haut, dans ses rapports avec l'Ecclésiologie et les problèmes actuels d'évangélisation. Ainsi le P. Dunas y a donné de remarquables études sur la théologie missionnaire et, dans le numéro 3 (*Perspectives d'une théologie missionnaire*) montre bien la continuité et les différences qui règnent entre missions extérieures et missions à l'intérieur, en critiquant la définition classique du but assigné aux missions « planter l'Église », dont il montre qu'on ne peut le limiter à une conception trop purement institutionnelle :

> Les *secteurs d'incroyance* détectés par le *mouvement missionnaire* méritent une mention spéciale. Alors que les missions intérieures classiques ne sont que des renouveaux de chrétienté et peuvent au moins tabler sur une sensibilisation chrétienne de leurs « missionnés », l'Église a ici à s'attaquer, comme dans les missions du dehors, à des mondes, non plus géographiques, mais sociologiques, qui lui sont totalement étrangers, voire hostiles. Si fort a été le choc produit par la découverte de ces espaces humains spirituellement vides, constituant sur place de véritables « nations infidèles », que les apôtres qui leur furent envoyés eurent spontanément tendance à considérer ces secteurs de pleine annonce missionnaire comme des missions de plein exercice.

Et le P. Dunas ajoute au début de sa conclusion :

> Missions extérieures, missions intérieures, mouvement missionnaire, autant de modalités de l'évangélisation. Un même acte d'annonce missionnaire de la Bonne Nouvelle s'y réalise, sans qu'ils aient cependant à être univoquement identifiés. La mise en relief de la spécificité de l'évangélisation est la meilleure garantie de la spécifité des différents types de missions, et très particulièrement de leur premier analogué : les missions extérieures. La distinction entre action et acte missionnaires, évangélisation et mission, permet de résoudre les problèmes posés par la complexité de la réalité missionnaire sans sacrifice aucun de ses aspects et tout en maintenant entre eux un juste équilibre... (p. 363).

C'est encore des missions intérieures que traite le P. Liégé : *Missions intérieures et vie eucharistique*. Si elles ne semblent plus chercher avant tout, comme les missions dites classiques, à ranimer la pratique eucharistique des indifférents, leur finalité n'en est pas moins eucharistique :

> Au terme de l'intervention prophétique qu'est la mission, on est en droit d'espérer que les pratiquants mentiront moins dans leur

pratique; que les baptisés non pratiquants se seront approchés avec foi de l'eucharistie; que les incroyants pourront être atteints par le témoignage et les signes d'une communauté ecclésiale devenue plus pascale, et mis en marche, même très lointaine, eux aussi, vers le banquet. *Présent et avenir eucharistique* pour l'Église : communauté eucharistique et catéchuménat eucharistique. Tout commence et recommence.

Un renouveau eucharistique obtenu à trop bon compte ne serait pas missionnaire et n'aurait ni fondement solide, ni promesse de durée. Une mission qui, dès son départ, n'aurait pas comme perspective un acheminement vers la communauté eucharistique, serait viciée : il ne s'agirait pas d'une mission d'Église (p. 446).

Toujours dans ce numéro 3, on remarquera l'article de C. G. Diehl sur *Le missionnaire et la culture indigène* qui rejoint, mais avec des précisions et des illustrations très enrichissantes la position de Mgr Van Bekkum au Congrès d'Assise (cf. *La Maison-Dieu*, 47-48, pp. 155 s.) et les brèves orientations données par *Musicae sacrae* et l'Instruction récente de la Sacrée Congrégation des Rites sur le chant religieux en pays de mission (art. 112).

Enfin il nous faut signaler, à cause de sa relation avec les problèmes traités dans ce cahier, la synthèse rapide, mais très ample du P. Petit, prémontré, sur *La conversion* (n° 2, p. 201).

Ces trop rapides indications feront comprendre à nos lecteurs combien *Parole et Mission* peut leur apporter d'informations et de lumières sur des problèmes différents des nôtres, sans doute, mais en étroite liaison avec eux. Nous n'avons jamais cessé de montrer l'importance primordiale de la Parole dans la liturgie : la nouvelle revue montre l'importance de la Parole à la base même de la mission.

A.-M. R.

LA MAISON-DIEU 1958

TABLE DES ARTICLES
PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

Baciocchi (J. de) : La pénitence et l'Eucharistie-Sacrifice	55	23-40
Baccrabère (G.) : Confirmation et visite pastorale dans le diocèse de Toulouse aux 16e-17e siècles	54	92-117
Botte (B.) : Les anciennes versions de la Bible	53	89-109
Id. : Le vocabulaire ancien de la Confirmation	54	5-22
Bugaret : La célébration de la Pénitence à Puteaux	56	92-93
Camelot (Th.) : La théologie de la confirmation à la lumière des controverses récentes	54	79-91
Conclusions de la Session de Versailles	56	124-130
Coste (J.) : La première expérience de traduction biblique : la Septante	53	56-88
Dalmais (I.-H.) : Le Sacrement de Pénitence chez les Orientaux.	56	22-29
Donze (H.) : Confession et révision de vie (carrefour)	56	71-75
Duhamel (M.) : L'initiation des enfants au sacrement de pénitence.	55	89-107
Fransen (G.) : La discipline canonique de la Confirmation	54	143-153
Gelineau (J.) : Langue sacrée, langue profane	53	110-129
Gurgand : Note sur les célébrations collectives de la pénitence	56	85
Gy (P.-M.) : Histoire liturgique du sacrement de pénitence	56	5-21
Hum (J.-M.) : Réflexions pastorales sur la Confirmation	54	160-172
Imbs (P.) : Du langage humain à la Parole de Dieu	53	9-22
Jounel (P.) : Le nouveau cérémonial de la semaine sainte	53	130-145
Id. : La pénitence quadragésimale dans le missel romain	56	30-49
Laplace (s.j.) : Célébration pénitentielle au cours d'une retraite fermée	56	86-87
Lécuyer (J.) : La Confirmation chez les Pères	54	23-52
Id. : Les actes du pénitent	55	41-61
Lefèvre (A.) : Péché et pénitence dans la Bible	55	7-22
Martimort (A.-G.) : Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957	53	23-55
Id. : † Dom Urbain Sérès	54	173-176
Id. : Chronique des Directoires de la messe	55	171-175
Id. : Conclusions sur les célébration de la pénitence	56	94
Id. : L'Instruction de la Congrégation des Rites du 3 septembre 1958	56	131-161
Meurice (R.) : Les célébrations de la pénitence : suggestions et expériences	56	76-77
Mœller (Ch.) : Prêcher la pénitence	55	108-140
Montini (Mgr J.-B.) : Sur l'éducation liturgique. Lettre pastorale pour le Carême 1958	55	141-170
Pernod : Préparation commune à la confession pascale	56	88-89
Rétif (L.) : La célébration de la pénitence au Petit-Colombes	56	90-91
Id. : Vie sacerdotale et ministère de la pénitence	56	96-123
Roguet (A.-M.) : Le sacerdoce du Christ, la rémission des péchés et la confession fréquente	56	50-70
Romane-Musculus (P.) : La Confirmation dans les Églises de la Réforme	54	154-159
Rousseau (O.) : Péché et pénitence dans l'année liturgique	55	62-77
Sauvage (J.) : Les pécheurs publics	55	78-88
Van den Eynde (D.) : Les rites liturgiques latins de la Confirmation	54	53-78
Wéber (J.-J.) : Date du baptême des enfants (consultation du Saint-Office)	56	162-163

AUTEURS RECENSÉS OU CITÉS
DANS « A TRAVERS LES REVUES »

Baumstark (A.) : Nocturna laus	53	145-148
Bonnes (J.-P.) : David et les psaumes	56	164
Bouyer (L.) : Le mystère pascal, 5e édition	53	162
Brou (L.) : The monastic Ordinale of St Vedast's Abbey Arras	53	159-161

Chaigneau (V.-L.) : L'organisation de l'Église catholique en France 53 172-173
Duchesne-Vogel : Le Liber Pontificalis 53 169-170
Dumas : Perspectives d'une théologie missionnaire 56 172
Enciclica « Musicae sacrae disciplina » 56 167
Gaillard (J.) : Les solennités pascales 53 164
Gasnier (M.) : Les Psaumes, école de spiritualité 56 164
Guichou (P.) : Les psaumes commentés par la Bible 56 164
Hanggi (A.) : Der Rheinauer Liber Ordinarius 53 159
Hesbert (R.-J.) : Structures grégoriennes et chant français..... 56 169
Homélies pascales, I, II, III, édit. Nautin et Floëri 53 153-154
Jaki (St.) : Les tendances nouvelles de l'Ecclésiologie 53 170-172
Jean Chrysostome : Huit catéchèses baptismales inédites, édit. Wenger 53 150-152
Jounel (P.) et Roguet (A.-M.) : Sens et pratique de la semaine sainte 53 165
King (A. A.) : Liturgies of the Religious Orders; Liturgies of the Primatial Sees 53 161
Léon le Grand : Sermons 53 152-153
A. Liégé : Missions intérieures et vie eucharistique 56 173
Loehr (Æ.) : Les mystères de la Pâque 53 163
Missale gallicanum vetus, édit. Eisenhöfer-Siffrin 53 157-159
Paligot (L.) et Rose (A.) : Préparons la Pâque du Seigneur.... 53 166
Petit : La conversion 56 174
Pour commenter la messe : Invitatoires 56 164
Rite simple de la nouvelle liturgie de la semaine sainte (Le).... 53 154-155
Ritus Pontificalis ordinis hebdomadae sanctae instaurati..... 53 155
Ritus simplex ordinis hebdomadae sanctae instaurati..... 53 154
Schmidt (H.) : Hebdomada Sancta 53 155
Van Lierde (Mgr) : Derrière les portes vaticanes 53 172
Verheul (A.) : Het Paas Mysterie 53 166
Viens, Seigneur, 5e fascicule des « Deux Tables », mus. de César Geoffray 53 173

DIRECTIVES DE L'ÉGLISE

Jounel (P.) : Le nouveau cérémonial de la semaine sainte..... 53 130-146
Martimort (A.-G.) : Chronique des directoires de la messe..... 55 171-175
Id. : L'Instruction de la Congrégation des Rites du 3 septembre 1958 ..... 56 131-161
Montini (Mgr J.-B.) : Sur l'éducation liturgique, lettre pastorale pour le Carême 1958 ..... 55 141-170
Weber (Mgr J.-J.) : Date du baptême des enfants (consultation du Saint-Office) 56 162-163

A TRAVERS LES REVUES

Parole et Mission 56 172-174

NÉCROLOGIE

Pie XII 55 3-4
Mgr Chevrot 53 174
Dom Urbain Sérès, par A.-G. Martimort 54 173-176

NUMÉROS SPÉCIAUX

53. Le problème des langues en liturgie.
54. La confirmation.
55-56. La pénitence dans la liturgie (Vanves-Versailles 1958).

Le gérant : Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 4-58.